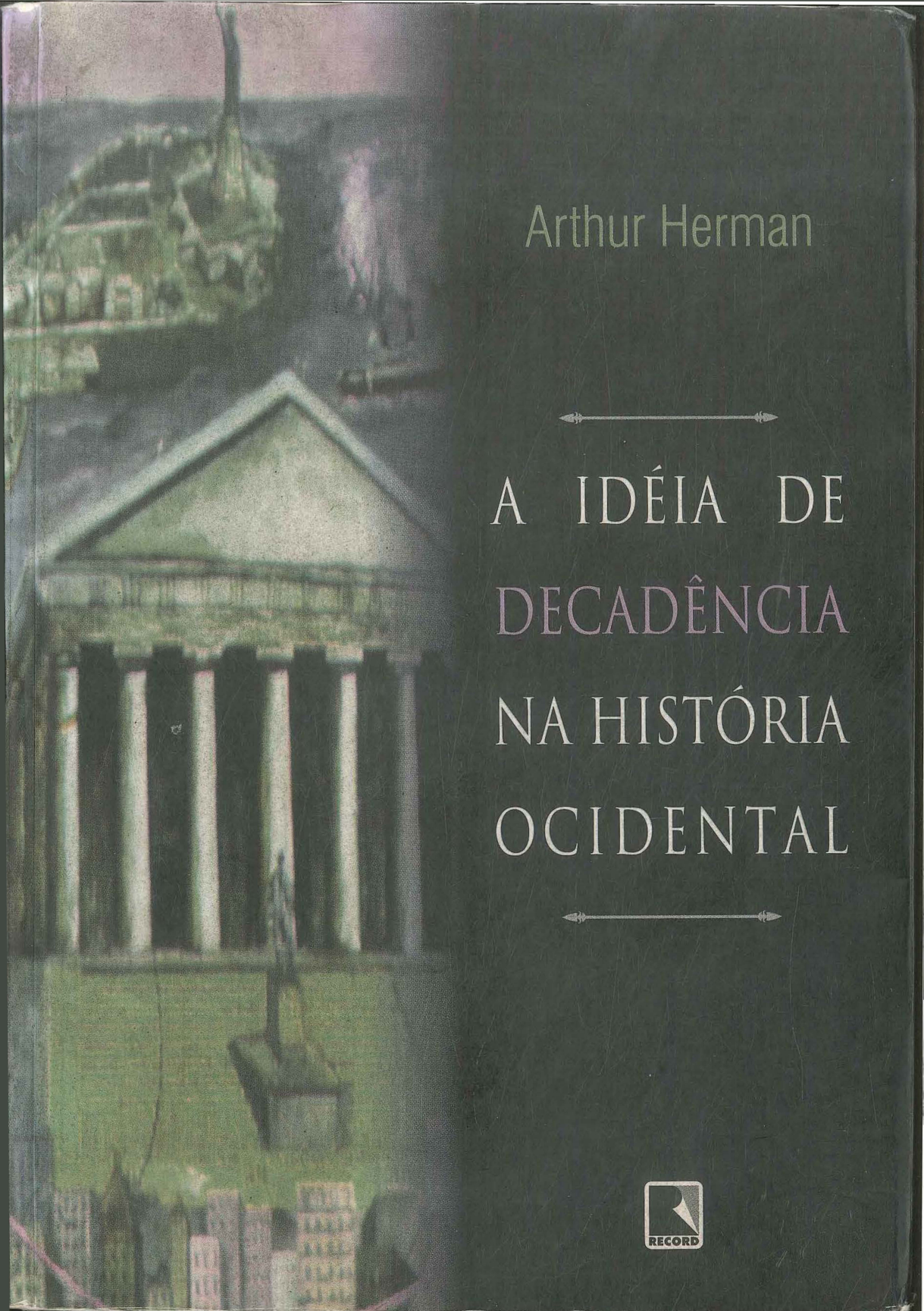




Arthur Herman

— — — — —

A IDÉIA DE
DECADÊNCIA
NA HISTÓRIA
OCIDENTAL

— — — — —





Do nazismo à contracultura dos anos 60, dos socialistas fabianos britânicos aos multiculturalistas americanos, de Drácula e Freud a Madonna e o Unabomber, o historiador Arthur Herman examina a idéia de decadência na história do Ocidente e explica como a convicção do inevitável fim da civilização se tornou uma idéia fixa. Para construir esta biografia da decadência, Herman examina as idéias daqueles que passaram a rejeitar a civilização, condenando-a: Arthur Gobineau, o aristocrata fundador da moderna teoria das raças; Friedrich Nietzsche, cuja filosofia vitalista do irracionalismo foi usurpada pelos fascistas; e W. E. B. Du Bois, cuja visão hostil do Ocidente influenciaria de modo profundo o multiculturalismo afro-americano.

Herman também investiga os influentes pensadores não-românticos que se tornaram obcecados pela imagem do fim de sua civilização, como Henry Adams, Arnold Toynbee, H. G. Wells e Sigmund Freud. Estes "pessimistas históricos" abriram caminho para "pessimistas culturais" mais radicais, como Nietzsche e Du



*A idéia de decadência
na história ocidental*

ARTHUR HERMAN

*A idéia de decadência
na história ocidental*

Tradução
CYNTHIA AZEVEDO e PAULO SOARES

Yara Botelho

2ª EDIÇÃO



EDITORA RECORD
RIO DE JANEIRO • SÃO PAULO

2001

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Herman, Arthur, 1956-
H473i A idéia de decadência na história ocidental / Arthur
2ª ed. Herman; tradução Cynthia Azevedo e Paulo Soares / Nota
Assessoria. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

Tradução de: The idea of decline in Western History
Inclui bibliografia
ISBN 85-01-05052-0

1. Civilização Ocidental – Filosofia. 2. Regressão
(Civilização). I. Título.

99-0195

CDD – 909
CDU – 93

Título original norte-americano
THE IDEA OF DECLINE IN WESTERN HISTORY

Copyright © 1997 by Arthur Herman
Esta tradução é publicada em acordo com a editora original,
Simon & Schuster, Nova York.

**Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento
ou transmissão de partes deste livro através de quaisquer meios, sem
prévia autorização por escrito.**
Proibida a venda desta edição para Portugal e resto da Europa.

**Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela**
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 – Rio de Janeiro, RJ – 20921-380 – Tel.: 2585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-05052-0

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 23.052
Rio de Janeiro, RJ – 20922-970



PARA BETH

SUMÁRIO

Introdução 9

PARTE I

AS LINGUAGENS DA DECADÊNCIA

1. Progresso, Declínio e Decadência 21
2. Sobre os Escombros — Arthur de Gobineau e o Pessimismo Racial 55
3. Pessimismo Histórico e Cultural — Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche 85
4. Degeneração — A Ruína do Liberalismo 119

PARTE II

PROFETIZANDO A DECADÊNCIA DO OCIDENTE

5. O Apocalipse da Idade Dourada — Henry e Brooks Adams 159
6. Preto no Branco — W. E. B. Du Bois 199
7. A Estagnação do Pensamento Alemão — Oswald Spengler e *A decadência do Ocidente* 235
8. Aceitando a Derrota — Arnold Toynbee 269

ARTHUR HERMAN

PARTE III

O TRIUNFO DO PESSIMISMO CULTURAL

- 9. A Personalidade Crítica — A Escola de Frankfurt
e Herbert Marcuse 309
- 10. Os Modernos Profetas Franceses — Sartre, Foucault, Fanon 343
- 11. O Impulso Multiculturalista 379
- 12. O Ecopessimismo — Cai o Pano 417

Posfácio 459

Notas 471

Bibliografia 497

Agradecimentos 519

Índice Remissivo 521

INTRODUÇÃO

Ao mencionar para amigos e familiares que estava escrevendo um livro a respeito da decadência da civilização ocidental, a reação quase sempre era: “Mas ela está ou não decadente?” Era preciso explicar que se tratava de um livro sobre a idéia de decadência no Ocidente como parte do pensamento moderno e não para julgar se a civilização está ou não condenada.

Gostaria de salientar que, apesar de os intelectuais andarem prevendo o iminente colapso da civilização ocidental por mais de um século e meio, sua influência aumentou mais durante este período do que em qualquer outra época na história. Hoje as instituições e os conceitos culturais gozam de mais prestígio do que durante o apogeu do império europeu e suas colonizações. As principais contribuições do Ocidente para o mundo contemporâneo incluem o papel desempenhado pela ciência e pela tecnologia no progresso da vida material, nossa crença na democracia, os direitos do indivíduo e as normas jurídicas, assim como a emancipação resultante do sistema de livre comércio e da posse da propriedade. À medida que nos aproximamos do século XXI, essas crenças parecem pilares cada vez mais inabaláveis da mentalidade moderna global.

Ainda assim, ao destacar esse fato como prova de que, para repetir os relatos de Mark Twain, o fim do Ocidente talvez seja um enorme exagero, normalmente esbarro num forte ceticismo. Está claro, para mim, que se fosse feito um levantamento entre os participantes de minhas conferências no Instituto Smithsonian — em geral mais velhos do que os alunos da faculdade —, a maioria esmagadora votaria em favor do veredicto de que a civilização, isto é, o Ocidente moderno, está à beira da dissolução.

Vivemos numa época em que o pessimismo se tornou regra. Duas décadas atrás John Kenneth Galbraith observava que todo editor almejava publicar um livro intitulado “A crise na democracia norte-americana”, pois sabia que esse título iria vender. Tal observação parece ainda mais verdadeira hoje em dia. Uma extensa série de livros a respeito da “crise” foi lançada, preparando-nos para o século XXI como uma era de profundos transtornos e incertezas; o Ocidente, representado principalmente pelos Estados Unidos, revela-se cada vez mais incapaz de influenciar o destino. A América do Norte e a Europa perderam a sólida posição de domínio global; devemos todos nos preparar para o pior. Vejamos uma introdução comum nesses livros:

Pouco mais de um quarto de século após Henry Luce ter proclamado “o século americano”, a confiança americana começou a declinar. Aqueles que até bem pouco tempo sonhavam com o poder mundial se desesperaram hoje com o governo da cidade de Nova York. A derrota no Vietnã, a estagnação econômica e a exaustão iminente dos recursos naturais resultaram num sentimento de pessimismo em círculos mais elevados, que se comunica ao resto da sociedade à medida que as pessoas vão perdendo a confiança em seus dirigentes. A mesma crise de confiança tomou conta de outros países capitalistas.

Essas palavras procedem do prefácio de *A cultura do narcisismo*, de Christopher Lasch. Publicado em 1979, ele advertia que a “sociedade burguesa perdera não só a capacidade como também a vontade de enfrentar as dificuldades que ameaçavam oprimi-la” e que “a crise política do capitalismo é reflexo de uma crise geral na cultura ocidental”. Lasch citou o ilustre historiador David H. Donald: “A era da abundância terminou”, anunciando “o desalento da nova era”.¹

Menos de uma década depois, políticos norte-americanos e europeus presenciaram um retorno em massa às virtudes da iniciativa privada, dos ideais burgueses e de uma nova “era da abundância”, conforme os preços dos combustíveis baixavam e os países não-ocidentais começavam a aderir ao estilo capitalista norte-americano, e não ao socialismo, para revigorar suas economias industriais. Além disso, Paul Kennedy já argumentava em *Ascensão e queda das grandes potências* (1987) que os norte-americanos estavam prestes a enfrentar o mesmo destino dos ingleses no final do século XIX: o declínio enquanto potência global. Os Estados Unidos estavam sofrendo do que Kennedy

chamou de “hiperexpansão imperial” e sendo comprimidos pelas mesmas forças implacáveis que arruinaram a Pax Britânica e ocasionaram as duas grandes guerras mundiais. Presos pelo comprometimento militar da Guerra Fria e pelos novos rivais econômicos na costa do Pacífico, a supremacia dos Estados Unidos no mundo terminara. “A tarefa a ser encarada pelos estadistas norte-americanos durante as próximas décadas”, escreveu Kennedy, será “administrar’ as situações de modo que o desgaste relativo da posição dos Estados Unidos ocorra lenta e suavemente.”²

A previsão de Kennedy em relação à hiperexpansão imperial da Guerra Fria se mostrou correta — só que para a União Soviética, não para os Estados Unidos. Menos de três anos após a publicação de seu livro, o império soviético (o qual Kennedy pouco mencionara) desapareceu, enquanto os Estados Unidos ascendiam à posição de “única superpotência mundial”.

Naturalmente, só fatos não podem fazer ou desfazer uma teoria histórica. Pessimismo e otimismo são atitudes que o estudioso traz para a análise dos acontecimentos, não conclusões geradas pela análise. As alegações de Kennedy acerca da “hiperexpansão imperial” encaixam-se perfeitamente na melancolia preponderante em relação ao destino da sociedade norte-americana na proximidade do fim do século XX. O analista político Kevin Phillips utilizou Kennedy para comparar Washington, D. C. à Roma imperial e à Londres do século XIX, a “capital arrogante” e presunçosa de um império decadente, governada por “elites atrevidas e entrincheiradas”. “Muito do que aconteceu está se repetindo”, escreveu ele. “A polarização econômica” e uma “classe média decadente” caminharam juntas para “a expansão do luxo e da permissividade moral”, “a perda do velho patriotismo” e “as queixas de degeneração moral”: o diagnóstico da decadência (como na própria obra de Phillips) permanecendo como prova da decadência em si.³

O crítico negro Cornel West utilizou a imagem de Kennedy do “eclipse da hegemonia dos EUA no mundo” como pano de fundo para sua própria síntese das mazelas norte-americanas em *Questão de raça* (1993). West advertiu que a sociedade norte-americana estava sendo devastada por uma “depressão silenciosa” causada pela diminuição dos empregos industriais e da renda, assim como pelo colapso da comunidade. “O enfraquecimento cultural num império decadente” criara “um povo dependente e sem raízes” e “cidadãos enfraquecidos abrangendo não apenas os pobres, mas todos nós”.⁴ O livro de West e os livros de Phillips, *Arrogant Capital* (Capital arrogante) e *Boiling Point* (Ponto de ebulição), somam-se a outros que tratam do futuro dos EUA com títulos depri-

mentes como *The Twilight of Democracy* (O crepúsculo da democracia), *The Democracy Trap* (A cilada da democracia), *Democracy on Trial* (A democracia à prova), *Giving Up on Democracy* (Renunciando à democracia), *The Frozen Republic* (A república congelada), *The Selling of America* (A venda da América), *The Bankrupting of America* (A falência da América), *The Endangered American Dream* (O sonho americano ameaçado) e *Who Will Tell the People* (Quem dirá ao povo).⁵

Contudo, a despeito do suposto caráter comum, várias dessas alegações sobre a decadência e a ruína carregam em si uma conotação de *déjà vu* — ou pelo menos uma certa familiaridade. Se os terríveis avisos de Kevin Phillips sobre a “década da ganância” na era Reagan soam como o ataque verbal à era de ouro norte-americana para privilegiados como Henry Adams, as advertências de Paul Kennedy de que o século XXI conduziria uma luta do “Ocidente com o restante do mundo”, tendo de um lado as “populações adolescentes, pobres, subcapitalizadas, desqualificadas e de crescimento rápido” e as “sociedades ricas, demograficamente moribundas e cada vez mais nervosas” do outro, têm muito mais a ver com Arnold Toynbee, Oswald Spengler, Benjamin Kidd e outros profetas pessimistas da primeira década deste século. Na verdade, esses mesmos escritores inicialmente criaram o termo “ocidental” para explicar uma instável civilização européia que, conforme acreditavam, desaparecia inevitavelmente como um magnífico pôr-do-sol no céu do Ocidente.

Posteriormente, *A curva do sino* (1994), livro largamente divulgado de Charles Murray e Richard Herrnstein, revelava um futuro dos EUA que muito lembrava as obras dos geneticistas e “cientistas raciais” no final do século XIX — o *fin de siècle*, no qual a imagem da decadência ocidental primeiro se configurou de modo decisivo. Charles Murray advertia que a sociedade excessivamente versátil estava quase se dividindo em duas, com base no QI e na capacidade cognitiva. Os Estados Unidos rapidamente se tornavam “duas nações”: uma elite destacada e culturalmente isolada, dona dos recursos econômicos e sociais, e uma subclasse cada vez mais imbecilizada, composta de brancos e negros e incapaz de cuidar de si mesma. As medidas políticas para lidar com essa bifurcação da sociedade “se tornarão mais e mais totalitárias”, previa Murray, com maior poder de polícia, disseminação de rivalidades e ofensas raciais, menos liberdade pessoal e a criação da “versão extravagante e sofisticada da reserva indígena para uma minoria considerável da população”. Ele concluiu que “incontroladas, essas tendências levariam os EUA a algo semelhante a uma sociedade de castas”, acrescentando que, “de acordo com ou-

tras opiniões apocalípticas [sobre o futuro norte-americano], essa talvez seja demasiado pessimista. Por outro lado, há muitos motivos para o pessimismo”.⁶

Como se não bastassem essas preocupações, ainda existem os atuais receios relacionados à degradação ambiental e suas conseqüências para a sobrevivência da moderna sociedade ocidental e até mesmo do planeta em si. Esses medos aumentaram com a publicação, em 1992, de *Earth in the Balance* (A Terra na balança), do vice-presidente dos EUA, Albert Gore.

Se não “adotarmos a preservação da Terra como nosso novo princípio administrativo”, escreveu Gore, “a sobrevivência de nossa civilização estará em perigo”.⁷ O aquecimento do planeta, a diminuição da camada de ozônio, a destruição das florestas tropicais, a ameaça de extinção de algumas espécies animais, a poluição das águas e do ar representam ameaças fatais a nossa própria existência. Em resposta, “nós nos refugiamos em sedutoras ferramentas e tecnologias da civilização industrial, entretanto, isso apenas gera novos problemas à medida que cada vez mais nos isolamos e nos afastamos de nossas origens”. Em vez disso, as pessoas no mundo todo precisam “observar com atenção os hábitos de pensar e agir que refletem — e acarretaram — essa grave crise”. Entre esses costumes encontra-se o moderno capitalismo aquisitivo, indiferente à destruição do meio ambiente.⁸ Além do mais, há a própria natureza da civilização tecnológica:

A estrutura da civilização se tornou extraordinariamente complexa. Todavia, conforme vai se rebuscando, nos sentimos cada vez mais distantes de nossas raízes na terra. Num certo sentido, a civilização vem seguindo uma jornada desde seu surgimento no mundo natural até um mundo sempre mais planejado, controlado e fabricado por nossa própria iniciativa e projeto por vezes arrogantes.

Essa civilização hoje em dia encara uma “crise coletiva de identidade”, lembra Gore, e acumulam-se provas de que “existe na verdade uma crise espiritual na civilização moderna aparentemente baseada num vazio em seu centro e na falta de um propósito espiritual mais elevado”.⁹

“É fácil”, afirma Gore, “se sentir oprimido e totalmente desamparado para efetuar uma mudança, seja lá qual for”, diante de uma iminente catástrofe dessa dimensão. Poucos, no entanto, mostraram-se dispostos a aceitar esse desafio.

Em 21 de abril de 1995, uma carta-bomba explodiu no escritório da indús-

tria madeireira de Sacramento do executivo Gilbert Murray, matando-o na hora. A investigação policial concluiu que o assassinato fora obra do chamado Unabomber,* lendário renegado que já matara três pessoas, ferira e mutilara outras 23 numa guerrilha individual contra o “estado corporativo”. De fato, dessa vez Unabomber fez acompanhar seu ataque de um manifesto de 35 mil palavras intitulado “A sociedade industrial e seu futuro”, condensando quase toda a visão pessimista das últimas décadas em relação ao futuro da sociedade moderna, dos EUA e do planeta.

“A Revolução Industrial e suas conseqüências foram desastrosas para a humanidade”, começa Unabomber. Ela “desestabilizou a sociedade, tornou a vida frustrante, submeteu os seres humanos a indignidades e provocou sofrimentos psicológicos (e no Terceiro Mundo, sofrimentos físicos também), além de infligir graves danos à natureza”. “Nenhuma estrutura estável foi deixada para a humanidade”, conclui, apenas a mudança contínua e implacável. Os principais vilões são a tecnologia, o capitalismo com seu “impulso por uma incessante aquisição material” e a ciência “avançando cegamente sem levar em conta o verdadeiro bem-estar da raça humana” e obedecendo às ordens dos dirigentes governamentais e empresariais. Juntos eles criaram uma sociedade na qual “basta um mínimo esforço para satisfazer as necessidades físicas de alguém”. A sociedade industrial priva as pessoas de autonomia e das ligações com o que Unabomber chama “processo de poder”, a experiência pessoal de espaço e propósito no mundo. Como resultado, a verdadeira liberdade desapareceu.

Unabomber acusou os modernos norte-americanos de levarem uma vida de “aristocratas folgados e decadentes”: eles são “maçantes, hedonistas e desmoralizados”. As pessoas sofreram uma lavagem cerebral, tornando-se confortáveis e dóceis como “animais domesticados”, com todos os aspectos de suas vidas controlados e comandados por uma elite empresarial tecnológica. Unabomber exigia nada menos que uma revolução global, “destruir não os governos, mas as bases econômica e tecnológica da sociedade atual”. Assim, uma nova ideologia “contra a tecnologia e a sociedade industrial” teria de surgir, “para que, caso o sistema entre em colapso, os resíduos sejam esmagados de forma irreversível, impedindo sua reconstituição”. Para ele o ambientalismo radical era uma espécie de ideologia. (De fato, o FBI mais

*Terrorista famoso dos Estados Unidos, cometeu dezesseis atentados a bomba desde 1978. Como condição para interromper sua ação terrorista, exigiu que um grande jornal publicasse seu manifesto de 62 páginas. Por recomendação do FBI, *The Washington Post* publicou o manifesto em 19 de setembro de 1995. (N. da T.)

tarde encontraria em seu gabinete uma cópia bastante usada e marcada do livro *Earth in the Balance*, de Gore, quando foi preso em abril de 1996.) Mas Unabomber não alimentava ilusões de que a criação dessa nova sociedade ideal fosse fácil: falando para si próprio, “nosso objetivo é apenas destruir a forma existente de sociedade” — o Ocidente moderno.¹⁰

Alguns falam da decadência da civilização. Outros a vivenciam. Este livro trata das origens e da propagação de uma tradição intelectual: a idéia de “decadência do Ocidente”. Veremos como essa idéia formou o lado escuro e inferior do moderno pensamento europeu no século XIX e como se transformou no único tema influente da cultura e da política do século XX. Ela não apenas afetou a vida das pessoas de forma inesperada e estarrecedora, a qual examinaremos em detalhe, como também passou a integrar a própria idéia de civilização.

No entanto também veremos que a idéia de decadência consiste em duas tradições distintas. Para cada intelectual do Ocidente aterrorizado com o colapso de sua própria sociedade (como Henry Adams, Arnold Toynbee, Paul Kennedy ou Charles Murray) existe outro que previu o acontecimento com alegria. Em cerca de três décadas, expoentes do pensamento e da crítica norte-americana — de Norman Mailer, Gore Vidal, Thomas Pynchon, Christopher Lasch, Jonathan Kozol e Garry Wills a Joseph Campbell, Joan Didion, Susan Sontag, Jonathan Schell, Robert Heilbroner, Richard Sennett, Noam Chomsky, Paul Goodman, Michael Harrington, E. L. Doctorow e Kirkpatrick Sale, sem falar em Cornel West, Albert Gore e Unabomber — previram para a sociedade norte-americana uma situação bem mais assustadora do que pessimistas como Charles Murray ou Kevin Phillips poderiam imaginar. Como crítica à sociedade industrial do Ocidente, ela remonta ao século XIX. Sob esse ponto de vista, a sociedade moderna é vista como materialista e gananciosa, destituída de sensibilidade e de valores humanos. As pessoas modernas são sempre deslocadas, desenraizadas, psicologicamente prejudicadas e isoladas umas das outras. Elas estão, conforme afirmou Unabomber, “desmoralizadas”. Agora a questão principal não é mais se a sociedade norte-americana ou a civilização ocidental pode ser salva, mas se ela de um jeito ou de outro merece ser salva.

Chamaremos “pessimismo cultural” a essa visão mais radical e negativa da decadência. O pessimismo cultural incorpora uma visão peculiar da história moderna, exemplificada pelo título da obra-prima de Oswald Spengler, *A decadência do Ocidente*. O mundo e o homem moderno, alega o pessimismo cultural, caem num processo de deterioração, exaustão e irremediável colapso. O

nostalgia
by B. J. G. m

9/12/16
pessimismo cultural se aproxima muito da filosofia de Friedrich Nietzsche e de sua condenação generalizada da sociedade européia de sua época como “do-entia” e “decadente”. “Existe um elemento de declínio em tudo que caracteriza o homem moderno”, escreveu Nietzsche em 1885. De fato existe uma linha descendente direta de Nietzsche e seus discípulos, Martin Heidegger e Herbert Marcuse, para o Unabomber e outros: linha essa que produziu uma visão singular do Ocidente moderno, sintetizada em *O homem unidimensional*, de Herbert Marcuse: “Uma não-liberdade cômoda, suave, razoável e democrática predomina na avançada civilização industrial, um indício de progresso técnico.” Para o pessimista cultural, o grave problema do futuro não é se a civilização ocidental irá sobreviver, mas o que virá em seu lugar.

Em seu contexto europeu original, o pessimismo cultural atravessou o espectro político e ideológico. Marcuse era marxista; Heidegger seguiu Hitler com entusiasmo, Oswald Spengler, com receio. Nietzsche desprezou todos os rótulos políticos convencionais. O pessimismo cultural é um ataque à moderna cultura ocidental que antecede e ultrapassa a adesão a qualquer crença marxista ou socialista. Se as vozes dominantes do coro antimodernista nos EUA hoje provêm da esquerda, personagens como T. S. Eliot, William Faulkner, Evelyn Waugh, Walker Percy, Malcom Muggeridge, Aleksandr Soljenitsin e Thomas Molnar também trataram de sustentar o refrão da direita.

Independentemente do país, da época e da persuasão política, todos esses autores partilharam da mesma visão profética: a sociedade burguesa da época, seja de 1846, 1886, 1946 ou 1996, está fadada à autodestruição. O capitalismo não é somente penoso ou complicado para os excluídos de seus benefícios, capazes de imensa destruição física, propensos a súbitas manifestações obscenas e vulgares, esquecidos de “assuntos mais elevados” e de suas próprias tradições espirituais. O pessimismo cultural persiste na afirmativa de que o curso normal e habitual da sociedade civil segundo o modelo ocidental, enquanto sociedade capitalista ou “mercantil”, pautada em princípios racionais e científicos, em instituições políticas democráticas e em atitudes culturais e sociais conscientemente “modernas”, aguarda seu próprio apocalipse secular. Uma inevitável ruína paira sobre seus produtos e suas realizações; segundo Oswald Spengler, por vivermos na sociedade moderna devemos “nos conformar com o fato de uma vida acabada”.¹¹ O homem moderno vive em um mundo que afunda cada vez mais no pântano do desespero, até o surgimento de uma ordem totalmente nova e libertadora.

Essa tradição de pessimismo cultural modelou a visão de nós mesmos e de

nossa sociedade de um jeito que mal podemos imaginar. Como um todo, as idéias de Unabomber, dos revolucionários marxistas do Terceiro Mundo, dos estudantes afrocêntricos, do vice-presidente norte-americano Gore, do grupo ambientalista Greenpeace, de Robert Bly e da cantora Madonna refletem, de diferentes maneiras, suas principais crenças e premissas. De nossa atual obsessão por questões como “identidade” e “diversidade” à moderna psicanálise e à chamada “sociedade terapêutica”, o pessimismo cultural nos forneceu uma visão rica e pungente da sociedade e da mudança, embora basicamente complicada e auto-restritiva.

No entanto, como o leitor irá descobrir, no cerne dessa tradição situa-se um fascinante paradoxo. De um lado, ela contém uma severa mensagem de tristeza e ruína: a sociedade moderna está se destruindo de modo sistemático. Este componente de decadência teve seus próprios profissionais, a exemplo de Jacob Burckhardt, Henry Adams e Arnold Toynbee. Porém o pessimismo cultural vai mais longe e agrega, de forma paradoxal, uma mensagem de esperança. Como seus colegas marxistas, o pessimista cultural nos assegura que algo melhor irá substituir nossa moderna e corrupta sociedade quando ela finalmente se destruir e desaparecer. Essa nova ordem, no entanto, não será basicamente econômica ou política; ao contrário, ela envolverá a demolição da cultura ocidental como uma *totalidade*.

Essa nova ordem pode assumir a forma da utopia ambiental e radical do Unabomber. Também pode ser o super-homem de Nietzsche ou o nacional-socialismo ariano de Hitler, a união utópica de tecnologia e eros de Marcuse ou o felá revolucionário de Frantz Fanon. Seus portadores poderão ser os ecologistas Friends of the Earth (Amigos da Terra), as minorias raciais multiculturalistas, as feministas radicais New Amazon (Nova Amazona) ou o novo homem de Robert Bly. A forma específica dessa ordem futura irá variar de acordo com o paladar; no entanto, sua virtude mais importante será o caráter totalmente não-ocidental ou ainda antiocidental. Por fim, para o pessimismo cultural o que será criado importa menos do que o que será destruído: nossa “doentia” sociedade moderna.

Para o pessimismo cultural, portanto, más notícias são na verdade *boas* notícias. Ele acolhe a depressão econômica, o desemprego, as guerras e os conflitos mundiais e os desastres ambientais com uma alegria apenas oculta, uma vez que todos esses acontecimentos prenunciam a destruição final da civilização moderna. Assim como os profetas bíblicos, os modernos pessimistas também sabem que depois da tempestade vem a bonança.¹²

Hoje em dia boa parte das pessoas mal tem consciência desse componente quase sadicamente liberalizante da tradição pessimista. Ao contrário, a disseminação do desespero e da falta de autoconfiança se intensificou de tal modo que acabamos por aceitá-los como uma atitude intelectual normal — mesmo contradizendo diretamente nossa própria realidade.

PARTE I

AS LINGUAGENS DA
DECADÊNCIA

CAPÍTULO 1

PROGRESSO, DECLÍNIO E DECADÊNCIA

Tudo se degenera nas mãos do homem.

— Jean-Jacques Rousseau

A idéia de decadência é na realidade uma teoria sobre o significado e a natureza do tempo. É, por conseguinte, a idéia de progresso. Hoje em dia a noção de progresso na história já perdeu o crédito entre os intelectuais e sobretudo entre os historiadores. Eles discutem, ao contrário, as origens e a história da “idéia de progresso”, sua utilidade enquanto poderoso “mito” cultural no pensamento ocidental.¹ A origem e o significado do mito da decadência têm atraído menos atenção. Todavia, ambas as idéias são na verdade os dois lados da mesma moeda. Toda teoria do progresso sempre compreende uma teoria de decadência, uma vez que as “inevitáveis” leis históricas podem tão bem recuar quanto avançar. Da mesma forma, ao encontrarmos uma teoria sobre a decadência da civilização ocidental, decerto descobriremos uma teoria do progresso subjacente.

Quase toda cultura presente ou passada acredita que homens e mulheres não estão de acordo com os padrões de seus pais e ancestrais. Na mais antiga literatura grega, a *Ilíada* de Homero, encontramos uma passagem em que Ajax, com uma das mãos, apanha uma pedra “que o mais robusto rapaz de nossa geração acharia difícil levantar com as duas”.² Duzentos anos mais tarde, no século VII a.C., o poeta Hesíodo concebia todo o cosmo governado por um processo de decadência generacional, começando em uma idade de ouro, quando os deuses imperavam e os homens viviam em paz e harmo-

nia, seguida das idades de prata, de bronze e por último de ferro, quando os homens eram forçados a viver pelo suor da fronte e a sofrer sua sina (nas mãos de senhores, reis — e esposas). É impressionante a semelhança da idade de ferro de Hesíodo com a expulsão do Jardim do Éden; mas “idade de ferro” é também a tradução da *Kali Yuga* da religião hindu e védica, a última e pior de todas as épocas humanas, quando “o forte, o esperto, o atrevido e o negligente” governavam o mundo. Mitos similares aparecem na China confuciana; entre os astecas, zoroastristas, lapônios e numerosas tribos nativas americanas; e nas sagas islandesas e irlandesas, sem mencionar o Livro do Gênesis.³

*Com quem posso falar hoje?
A iniquidade a atingir a terra
Não tem fim.*

*Com quem posso falar hoje?
Não há homens honrados,
A terra se rende aos criminosos.⁴*

Reconhecemos sentimentos modernos autênticos, embora o autor realmente houvesse vivido no período do Médio Império, no Egito, em torno de 2000 a.C.

D Por que esse sentimento de decadência é tão comum em todas as culturas? Ele pode simplesmente refletir a experiência humana com as várias transições físicas desde a infância até a maturidade e a irremediável degeneração da capacidade física e mental na velhice. A lembrança coletiva do passado tende a, ser de um mundo dotado de forças que agora parecem perdidas. De fato, esses bens e essas perdas parecem formar os principais estágios da existência humana, sintetizadas por Shakespeare em As Sete Idades do Homem.

A vocação grega era expandir essa autoconsciência física básica para uma filosofia da natureza do tempo e da mudança. Para os gregos, tempo é mudança: o que somos e o que possuímos no presente — seja bom, mau ou indiferente, mas talvez especialmente bom — tem seu fim. O filósofo Heráclito via todo o universo regido por uma lei única de mudança: “Tudo flui. Nada permanece.” Édipo de Sófocles compreendeu tudo isso muito bem:

Os deuses são os únicos que não envelhecem,
 nem jamais lhes sobrevém a morte;
 mas, quanto ao resto, tudo é destruído pelo tempo,
 a que nenhuma coisa resiste.
 Perece o vigor da terra e do corpo humano;
 morre a confiança e surge ao invés dela a desconfiança.
 E o mesmo espírito não reina jamais entre os homens,
 nem entre cidade e cidade. Porque hoje a estes e mais tarde
 àqueles a amizade transforma-se-lhes em ódio e,
 depois, de novo em amizade.⁵

NEVER;
 "Sobre o Tempo"
 N. Elias

A palavra grega para tempo, *chrónos*, era também o nome do deus (Crono) que devorou os próprios filhos.

Um senso de efemeridade da existência humana permeava a cultura literária grega e romana. * Ele está subentendido no mito de Arcádia, o imaginário paraíso campestre onde pastores desfrutavam dos prazeres da vida sem tristezas, como no moto *carpe diem*. ** A vida era muito curta e a felicidade demasiado fugaz para se permitir adiar a satisfação.

*Amanhã, faça todo mal que puder, porque eu vivi hoje;
 Justo ou não, faça chuva ou sol,
 As alegrias que gozei a despeito do Destino são minhas.*⁶

O conceito greco-romano de tempo, no entanto, continha também a convicção de que as coisas não acontecem por acaso, mas segundo um ciclo repetitivo, passando pelo nascimento, vida, decadência e morte para então renascer. O termo grego para ciclo era *anakuklosis*, "revolução". Para Platão, as cidades-estados evoluíam de acordo com um ciclo recorrente. O historiador grego Políbio afirmava que os sistemas políticos seguiam uma série de revoluções, à medida que a monarquia degenera em tirania, levando à aristocracia, que decai numa oligarquia, que por sua vez conduz à democracia seguida da anarquia, impondo o retorno do governo de um só homem ou da monarquia.⁷ A

*Por exemplo, em suas *Meditações*, Marco Aurélio observa: "Refleta sobre a rapidez com que, nesta vida, as coisas do presente são enterradas sob as do amanhã, assim como uma camada de areia acumulada pelo vento logo é coberta por outra."

**Expressão latina que significa "Aproveita o dia de hoje". São palavras de Horácio, que gosta de lembrar que a vida é curta e deve ser aproveitada ao máximo. (N. da T.)

versão medieval desse ciclo era a roda da Fortuna. O homem estava nas mãos da sorte assim como a linha na roca de fiar. Girando a roda, a fortuna “joga para cima” alguns homens elevando-os a reis, heróis e papas. Depois, com outro giro, a manivela os joga para baixo de novo. A fama obtida é puramente “fortuita” e inexplicável.*⁸

§ Um recurso do homem diante da sorte e de circunstâncias imprevisíveis era sua virtude. Originalmente, *virtù* significava bravura nas batalhas, mas passou a exprimir principalmente a probidade em todas as esferas da vida. A virtude era a força interior necessária para vencer os “dardos e arremessos do fado sempre adverso”, conforme dissera Shakespeare, e para forjar o próprio destino. Hércules era o emblema da virtude. A robustez desse herói e matador de monstros lhe possibilitava enfrentar circunstâncias intoleráveis. Hércules era sem dúvida o deus mais popular da Antiguidade e, durante a Renascença, um símbolo de esperança da capacidade do indivíduo para determinar o rumo da própria vida em oposição à imprevisibilidade do destino.⁹ Na Idade Média, a virtude aceitou as sugestões cristãs e a fortuna passou a ser identificada com o pecado, o mundo da libertinagem e do demônio. Na Renascença, Maquiavel ressuscitou o antagonismo entre a virtude e a fortuna no aspecto pagão. Como ensinou o autor de *O príncipe*: “A fortuna é mulher”, que exige um homem forte para a dominar. Por esse motivo, “ama ela o homem mais jovem, já que este é menos cauteloso e mais bravo”.

Virtude *versus* sorte, virtude *versus* corrupção e, mais tarde, o inevitável confronto entre *Kultur e Zivilisation*: em cada caso, a história é determinada por um traço humano e pela impessoalidade do destino. Os antigos gregos acreditavam que esse conflito possibilitava o desenvolvimento do saber e das artes, à medida que o homem lutava contra sua natureza primária e a ignorância circundante, a exemplo do mito de Prometeu. Da mesma forma, o filósofo Platão combatia as forças da ignorância e da opinião enquanto ascendia da sombria caverna das imagens para o mundo das idéias. O historiador Tucídides percebia a mesma batalha transformando a Grécia da barbárie rude em cidade-estado ou *polis*.¹⁰ Entretanto, no fim, não havia como escapar à sina. Até os deuses eram regidos por seus desígnios; todos deviam finalmente retornar à escuridão primitiva, ou *chaos* na Grécia, e recomeçar.

*Tem a ver com o otimismo fundamental da cultura norte-americana que transformou “a roda da Fortuna”, símbolo do fatalismo desalentador, na oportunidade de dinheiro imediato.

Isto é, até que um dia chegasse alguém cheio de virtudes (e o amparo unânime dos deuses) para deter o implacável ciclo do destino e revertê-lo, restaurando a perdida idade de ouro. No período clássico, esse alguém veio a ser Augusto; a idade de ouro restabelecida era a Roma imperial:

*É nossa a célebre época anunciada na profecia;
Descendendo do tempo, um novo e grandioso ciclo de séculos
Começa. A justiça torna à terra, a Idade de Ouro
Ressurge, e seu primogênito desce do céu...
Com ele acabarão os corações de ferro, e corações de ouro
Herdarão toda a terra... Assim falaram as Parcas,
Em uníssono aos inexoráveis desígnios do Destino.*

A “Quarta Écloga” de Virgílio foi composta em 40 a.C. para celebrar a vitória de Augusto sobre Marco Antônio e Cleópatra no Ácio. Virgílio proclamava que o destino, ao invés de competir com a humanidade, doravante estava a seu lado. Tendo sido interrompido o curso da destrutiva fortuna, não havia limites de tempo ou espaço para a expansão do império.

*César Augusto, filho de deus, destinado a governar...
seu império irá estender-se
Depois dos antigos garamantes e indianos a uma terra além do zodíaco
E da trajetória anual do sol.*

O movimento cíclico da fortuna e da história se transforma agora na “translação do império” de oeste para leste seguindo o trajeto do Sol, dos impérios do Oriente, Egito e Oriente Médio (cujos soberanos também conjugaram a ordem celestial e terrena) para os gregos e depois para Augusto e seus sucessores.

O mito do império universal sustentou a propaganda imperial romana até a época de Justiniano. Ele apresentava um novo papel para os soberanos: o de criar um domínio pautado não na conquista ou mesmo na virtude heróica, mas na harmonia universal — “habituar os homens à arte da paz” eliminando as diferenças relativas e gerando um todo único e imortal. As artes e as ciências humanas floresceriam e qualquer sinal de conflito — ou decadência — desapareceria. Para os europeus pré-modernos, portanto, as conotações de império e imperialismo eram negativas. Os vários sucessores e

imitadores da Roma imperial assumiram a missão de estabelecer um império universal que fosse global, permanente e harmonioso. Essa missão influenciou a imagem cristã central do Cristo no Juízo Final, o “rei dos reis” em cujo império universal todos os demais impérios anteriores e contemporâneos se dissolveriam. Para os antigos cristãos, o império universal de Roma dera a impressão de profetizar a igreja católica do Cristo (em grego, os *katholikos* ou “universais”):

Qual é o segredo do destino histórico de Roma? É a vontade de Deus de unir a humanidade. (...) Até agora, toda a terra, de leste a oeste, foi ocupada em partes por uma briga contínua. Para acabar com essa loucura, Deus ensinou as nações a obedecerem às mesmas leis e todos se tornaram romanos. Agora vemos a humanidade vivendo numa só cidade. (...) Esse é o significado de todas as vitórias e triunfos do Império Romano: a paz romana preparou o caminho para a chegada de Cristo.¹¹

Carlos Magno e os imperadores do Sacro Império Romano-Germânico se esforçaram por construir esse único “império cristão” durante a Idade Média, quando na época do absolutismo uma série de soberanos seculares, de Elizabeth I da Inglaterra ao Rei-Sol, Luís XIV, apelaram para o mesmo ideal expansivo e unificador.¹²

Para os pagãos, o melhor que se podia esperar de um mundo governado pela sorte era algum dia alcançar a estabilidade. O império universal era uma espécie de xeque-mate na história: ele prometia um futuro sem males mas também sem novidades. O cristianismo, entretanto, através de seus antecedentes hebreus, lançou uma perspectiva diferente. O tempo não era regido pelo destino, mas sim pela vontade de Jeová. O movimento da história deixava de ser cíclico para se tornar linear, passando do Gênesis ao Juízo Final de acordo com o intento de Deus. “Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim”, diz Ele a seus fiéis. “Eu sou o primeiro e o derradeiro.” Nessa nova visão linear, o futuro passa a ser mais importante que o passado na definição das relações significativas entre os homens, à proporção que a humanidade se move fatalmente em direção à segunda vinda de Cristo. Um acontecimento futuro e um intento final — o milenário ou a volta de Cristo para governar nesse reino universal — dirigem toda a história e nossas ações nela.¹³

O texto central da perspectiva milenarista relativa à história era o Livro da Revelação de São João no Novo Testamento ou (em sua versão grega) o Livro do Apocalipse. Pela perspectiva apocalíptica, as coisas no mundo jamais são o que parecem. A besta com sete cabeças e dez chifres, simbolizando o Império Romano sob o comando de Nero, parecia poderosa e imortal. O mundo todo “adorava a besta, dizendo: Quem é semelhante à besta? Quem poderá batalhar com ela?” (Apocalipse, 13:4). Mas a besta é na verdade frágil e insignificante, pois ela não possui lugar no intento final de Deus. Conforme explicou o anjo: “A besta que viste foi e já não é, e há de subir do abismo, e irá à perdição; e os que habitam na terra se admirarão...” (17:8). O império da besta e da mulher vestida de escarlata será, e provavelmente de modo insuficiente, destruído pelo Cordeiro e seus fiéis, a então pequena seita cristã, uma vez que eles são os ungidos do Senhor. Na história é o rebelde, não o soberano, que finalmente surge vitorioso. “Estes combaterão contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, porque é o Senhor dos senhores, o Rei dos reis; vencerão os que estão com ele, os chamados, os eleitos, os fiéis” (Apocalipse, 17:14). O profeta apocalíptico conforta os oprimidos e os aflitos ao pronunciar a sentença de Deus sobre o *status quo* e anunciar o que tomará seu lugar.

Essa visão apocalíptica encontrou sua primeira aplicação prática no ano 410 d.C., quando Santo Agostinho, bispo de Hipona, na África do Norte, descobriu que Roma iniciara um ataque aos visigodos. Agostinho dissera a seus espantados paroquianos que aquilo não era o fim do mundo, mas um novo e glorioso começo. Ele declarava que a queda de Roma abria caminho à construção da ordem mundial cristã, ordem essa que substituiria a corrupta e grotesca Babilônia pagã. Chamou esse futuro de a cidade eterna de Nova Jerusalém, na qual todos os fiéis estariam finalmente unidos a Deus para sempre.

A *cidade de Deus*, de Agostinho, tornou-se o fundamento do cristianismo no Ocidente medieval. A Igreja Católica, com sua base já estabelecida em Roma, logo se identificou com essa Nova Jerusalém. A idéia de que a Roma papal era na verdade a Cidade Eterna se tornou parte indestrutível da autoimagem da Igreja. Porém, até o fim da Idade Média permaneceu uma tensão entre a instituição de uma Igreja que atribuía a si mesma o caráter do novo reino universal e a identificação apocalíptica do mundo material com o Anticristo. Uma série de profetas e rebeldes — Joaquim de Flora, John Wycliffe, Jan Hus e Savonarola — insistia que a Igreja Católica Romana carregava a

marca da besta. Na maioria das vezes esses rebeldes acabavam se prejudicando, e a pretensão da Igreja pelo poder continuava inabalável. Porém um dos rebeldes conseguiu escapar aos perseguidores e criar sua própria e “verdadeira igreja Nova”. Para Martinho Lutero, a Igreja Católica era nada mais nada menos do que a Babilônia — “não seria de admirar”, escreveu em 1520, “que Deus fizesse chover fogo e enxofre e atirasse Roma no abismo, a exemplo de Sodoma e Gomorra no passado” —, e o papa, o Anticristo. “Se não for ele”, exclamou Lutero, “então me digam quem!”¹⁴

Protestantes e católicos explicaram da mesma maneira as guerras religiosas na Europa do século XVI em termos do Apocalipse e da luta contra um Anticristo ameaçador. A salvação parecia exigir uma destruição violenta e catastrófica de tudo até então existente, à medida que massacres e atrocidades aumentavam de ambos os lados. Somente quando abrandaram-se as emoções sectárias no século XVII uma nova e menos catastrófica visão da história emergiu como salvação: a idéia de progresso.



PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO

No limiar da era moderna havia inúmeras maneiras pelas quais os europeus poderiam falar da mudança, do tempo e da história. Havia o mito da época de ouro, com seu apelo ao que o poeta Petrarca chamara de *dolce tempo della prima etade* (“doce tempo do primeiro estágio do homem”) e sua consciência da implacável degradação do tempo. Havia a *anakuklosis* cíclica dos gregos, retomada como fortuna *versus* virtude e depois como virtude em oposição à corrupção. Havia as invocações do império universal, sobretudo entre os soberanos absolutistas europeus e, entre seus oponentes, as invocações do milenário e do Apocalipse. Todavia, apesar das grandes discrepâncias, todas essas teorias sobre o tempo persistiam em professar o pessimismo em relação ao destino do mundo material. A esperança real para o homem, ensinavam, reside no mundo espiritual, em Deus e em Sua lei da eternidade.

No entanto, por volta da Renascença, os filósofos já admitiam que o mundo material estava sujeito às suas próprias leis naturais favoráveis. A idéia de lei natural significava que a vontade de Deus regia nosso cotidiano na forma da divina Providência, essa vigilância benevolente e curiosamente imparcial que Deus mantém sobre todas as Suas criaturas. Os grandes filósofos da lei natural — Hugo Grotius, John Locke, Samuel Pufendorf e

Giambattista Vico — abordavam variações desta concepção simples e singular: as leis naturais regendo o comportamento humano eram também as leis de Deus.¹⁵ E uma vez que Deus sempre exercerá o bem, o mesmo vale para as leis que regem nossas vidas pessoais e, de modo ainda mais significativo, nossa história coletiva. O clérigo napolitano Giambattista Vico percebia toda a história da humanidade percorrendo três *corsi* (“ciclos”) sucessivos sob a orientação da Providência divina.¹⁶ Foi também ele quem iniciou o costume de dividir a história em civilizações distintas, e cada uma delas ilustrava a *anakuklosis* cristianizada de Vico. A história de cada povo, alegava, começou com uma época arcaica de reis, sacerdotes e mitos primitivos, seguindo-se uma era de heróis e batalhas épicas. Esta levava a uma era de impérios e domínio universal, a qual depois se desmembrava e degenerava em barbárie, recomeçando o ciclo.

A tendência histórica e empírica de Vico manteve-se incomum, mas sua inclinação ao uso de comparações multiculturais para construir uma só “história universal” tipificou o Iluminismo. A mentalidade iluminista encampava outra premissa de Vico: a sociedade humana era parte de uma ordem natural maior, racional e benevolente.

Vivendo à sombra das guerras religiosas, Thomas Hobbes concluiu que os instintos naturais dos homens conduziram a uma “guerra de todos contra todos”. Meio século mais tarde, o filósofo da lei natural Francis Hutcheson sustentava que a sociedade humana nascera da sociabilidade inata do homem ou seu desejo de estar com os outros — os “laços naturais da benevolência e da humanidade em tudo”. Hutcheson foi o mentor de uma geração de pensadores iluministas, entre eles David Hume e Adam Smith. Embora esses homens fossem mais céticos em relação às perspectivas da humanidade do que seu notável mestre, a assim chamada escola escocesa realmente se manteve fiel à teoria básica de Hutcheson. Um só conjunto universal de laços naturais a sustentar todas as comunidades humanas por toda a história, resultando em crescente complexidade — da família, da tribo e do clã até a comunidade e o império —, seguindo um padrão idêntico e regular. Essa foi a primeira teoria secular do progresso ou a “civilização”.

Ser “civilizado” a princípio significava viver sob a lei romana ou “civil”; mas no crepúsculo da Renascença isso passou a denotar uma lei e um modo de viver distintos da barbárie. Ser civilizado envolvia as proibições de assassinato, incesto e canibalismo; a crença numa divindade criadora e sublime; o respeito pela propriedade e pelos contratos estabelecidos por lei; e as instituições so-

ciais essenciais como o casamento, as relações de amizade e a família. Como o povo aprendia esses padrões? Pela mente coletiva, já que as "leis" não eram escritas ou ditadas, mas descobertas diretamente nas relações cotidianas das pessoas. Essas leis eram conhecidas por "naturais", levando a considerar que ser civilizado significava acima de tudo aprender a viver de acordo com a lei natural em vez de por mero instinto ou hábito.

A palavra civilisation surgiu pela primeira vez na França. A princípio, civilisé era sinônimo de proporcionar um bom governo ou estar "bem policiado" (policé). Logo, porém, civilisation passou a denotar mais do que apenas uma forma específica de governo; ela se referia a um processo que levava o povo dos costumes (mœurs), das instituições e da existência material caracterizada como primitiva para uma vida mais sofisticada ou "civilizada". A civilização era um processo histórico com princípio e fim. Ela tornava os povos diferentes, mas também melhores do que em seu estágio primitivo ou selvagem.*

A civilização avançou da solidão primitiva e da barbárie para a "sociedade civil" ou moderna através de quatro estágios. Em seu estado natural pré-social e solitário, o homem vaga indefeso e sozinho; depois ele forma as comunidades pastoris e nômades, como os exploradores da floresta hotentotes e os nativos das grandes planícies norte-americanas; o terceiro estágio é o agrário, quando os homens viviam da posse permanente da terra; este por fim conduziu ao estágio civil ou mercantil, no qual os homens mudaram a vida social e econômica da aldeia e da fazenda para a cidade e seus atributos urbanos.

Esse progresso é antes de tudo um avanço econômico, à medida que o homem ganhava a vida de forma cada vez mais produtiva, indo da busca de alimentos, do pastoreio, da agricultura, do comércio à indústria. Mas isso também envolvia um ininterrupto avanço cultural. O homem encontrava-se ligado a mais e mais pessoas de maneiras mais complexas e mutuamente benéficas; outros seres humanos deixavam de ser apenas rivais disputando um osso para roer ou a escassa comida da caça. Eles são amigos e parentes, clientes e colegas, cidadãos companheiros num mesmo empreendimento no qual reco-

*Houve também uma certa resistência à palavra. James Boswell visitou Samuel Johnson em 1772 quando este revisava seu famoso dicionário e a nova palavra apareceu. "Ele [Johnson] não admitiria civilisation", escreveu Boswell mais tarde, "mas apenas civilidade. Com enorme consideração a ele, julgo civilisation, de civilizar, melhor em oposição à selvageria, do que civilidade." Do ponto de vista do emprego posterior da palavra no idioma inglês, foi Boswell quem venceu a discussão.

nhecemos a melhor parte de nós mesmos. A parte racional da personalidade humana cada vez mais descobre novos e emocionantes meios de expressão.¹⁷ Isso resulta no desenvolvimento das artes e das ciências, da literatura e da poesia: “Quanto mais essas artes avançam”, escreveu o filósofo David Hume, “mais sociável o homem se torna.”

A sociedade civil, ou a civilização moderna, abrange uma transformação humana que os iluministas sintetizaram em quatro lemas da teoria da sociedade civil. O primeiro era o refinamento dos costumes. Eles formavam o caráter ou a virtude coletiva da sociedade. “Os costumes”, exclamava Edmund Burke “têm mais importância do que a lei” na base segura da sociedade humana. “Eles auxiliam e alimentam as regras de conduta ou as destroem completamente.”¹⁸ Voltaire fez deles o objeto principal da própria história. Conforme os homens se tornavam mais racionais e os horizontes da sociedade menos estreitos, os costumes perdiam o provincianismo inicial. Os gostos da sociedade nas letras e nas artes se tornaram, em uma só palavra, civilizados (de fato, os franceses simplesmente traduziam a palavra inglesa “refinement” — refinamento — por *civilisation*. O refinamento dos costumes traz consigo a tolerância pelas diferentes opiniões políticas e religiosas: terminam as Inquisições e as guerras religiosas. Os homens buscam a compreensão racional, em vez de mítica, para as ações da natureza, a que denominamos ciência. O refinamento também encoraja uma avaliação mais compreensiva do valor intrínseco de outros seres humanos, inclusive, ou sobretudo, das mulheres, que exerciam, o Iluminismo concorda, uma forte ascendência na elevação dos padrões de costumes e da moral da sociedade.¹⁹

O refinamento dos costumes estava intimamente ligado à segunda importante virtude da civilização — a valorização da polidez, uma palavra com a mesma raiz de “*polished*” (polido) e “*finished*” (acabado). O terceiro conde de Shaftesbury, filósofo e moralista inglês, utilizou o termo para descrever pessoas e objetos e o considerava uma feliz consequência da vida urbana moderna: “Polimo-nos uns aos outros e aparamos nossas arestas e asperezas por meio de uma espécie de conflito amigável.” Esses vários contatos nos ensinam que devemos tratar os outros com respeito, ou civilidade, e conceder a merecida atenção a seus interesses assim como a nós mesmos.²⁰ A polidez é mais do que uma questão de boas maneiras (conforme diríamos hoje em dia). Ela torna patente nossa verdadeira natureza enquanto seres racionais, sociais e morais.

No entanto as transformações culturais e sociais do refinamento e da

3) polidez foram apenas sintomas de um terceiro fenômeno que serviu de mecanismo central para o crescimento humano: o desenvolvimento do comércio. A moderna sociedade civil era acima de tudo uma sociedade mercantil. A troca sistemática de bens e serviços abria uma dimensão da mente racional que permanecera reprimida sob condições econômicas mais primitivas. "O comércio tende a diminuir gradativamente os preconceitos responsáveis pela distinção e pela animosidade entre as nações", escreveu o historiador William Robertson em 1769. "Ele aprimora os costumes, torna-os menos marcantes e os une com um dos laços mais fortes: o desejo de satisfazer seus desejos mútuos."²¹

Tornou-se lugar-comum dizer, como nos dias de hoje, que uma economia de mercado depende de o povo seguir seu interesse pessoal. Mas o interesse pessoal, para um estudioso da sociedade civil como Adam Smith, não significa avareza ou ganância. Essas eram atitudes anti-sociais típicas de uma situação econômica e social na qual o medo da escassez material é autêntico e verdadeiro. Ao contrário, o interesse pessoal numa sociedade civilizada ou "polida" envolve o desejo racional de fornecer bens e serviços em prol de um consumidor igualmente interessado em si mesmo. Durante o século XVIII o comércio não apenas produziu a "riqueza das nações", ele foi também o mecanismo de realização do progresso humano e da transformação dos homens de feras em seres civilizados.

Em 1803 o economista político liberal Francis Jeffrey reconheceu a classe média ou os "estados médios" como o estrato social onde o progresso se dava. Os costumes sensatos, sóbrios, polidos e diligentes das classes médias (em francês, *la bourgeoisie*), argumentou Jeffrey, formaram a vanguarda do adiantamento moral, econômico e social da civilização que verte para as demais camadas da sociedade.²²

1) A sociedade mercantil civilizada traz um último e decisivo avanço: a faculdade de autogovernar-se ou a independência. Cada estágio anterior do processo civilizador criou outrossim sua forma apropriada de governo, desde a ausência de controle no estado natural, passando pelo chefe patriarcal e líder do clã, ao senhor feudal e ao rei na Europa da Idade Média. Assim como estimula os homens a serem autônomos e responsáveis na esfera econômica e cultural, a sociedade incentiva a mesma capacidade na esfera política, conforme eles aprendem a se desligar "da dependência servil de seus superiores".²³ A dependência, sobretudo da autoridade política e religiosa, é marca característica das sociedades bárbaras e primitivas, enquanto a

autoridade
que
liberdade

autonomia — a liberdade — é a marca da sociedade moderna e civilizada. Adam Smith e seus contemporâneos consideravam a constituição inglesa e sua ramificação norte-americana produto da “moderna liberdade” e um permanente avanço político da sociedade civil. Para o historiador liberal francês François Guizot, o mesmo adiantamento atingiu o continente europeu através da Revolução Francesa, quando a burguesia finalmente conseguiu assumir um papel político compatível com sua importância no progresso econômico europeu. Entre aqueles que concordavam com esse julgamento (embora poucos mais) estaria Karl Marx.²⁴

Logo, do ponto de vista da teoria da sociedade civil, a história consistia num movimento geral em direção à moderna “opulência” mercantil, conforme denominou Adam Smith, combinada com a elevação da humanidade do estado de ignorância selvagem ao moderno modo de viver londrino ou parisiense. Segundo afirmou Guizot, a idéia de progresso e a idéia de civilização são inseparáveis. O progresso oferecia ao moderno habitante urbano seu gosto pelas belas-artes e pela música, sua compreensão científica do mundo e a instintiva repugnância pela violência, crueldade, superstição e despotismo político. Foi essa “marcha avante”, conforme outro filósofo inglês, Arthur Balfour, explicou mais de um século depois, “que por mais de mil anos caracterizou a civilização ocidental”.²⁵

O primeiro pensador a achar possível que esse processo civilizador houvesse atingido o auge na Europa moderna foi o filósofo francês A. R. J. Turgot. Mais do que qualquer outra sociedade ou civilização na história, Turgot sustentava, a Europa agiu para vencer o aspecto bárbaro e selvagem de sua personalidade coletiva. O traço racional e científico constante era o emblema de seu sucesso. Ao mesmo tempo isso de modo algum significava que o progresso fosse um domínio europeu. Turgot e seu discípulo Condorcet entreviam uma época em que, graças às “sucessivas mudanças na sociedade humana”, o sol brilharia “sobre uma terra de homens livres, sem um patrão exceto a razão, pois tiranos e escravos, padres e seus instrumentos estúpidos e hipócritas terão desaparecido”. Afinal, o barão d’Holbach, amigo de Turgot, afirmava que o “homem selvagem e o civilizado, o branco, o negro e o vermelho, o indiano e o europeu, o chinês, o francês, o africano e o lapão, todos possuíam a mesma natureza. As diferenças eram apenas modificações dessa natureza comum causadas pelo clima, governo, educação, opiniões e as várias causas que nelas atuavam”.²⁶ O filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte destacou que “as nações mais civilizadas dos tempos modernos descendiam

dos selvagens” e, por conseguinte, os povos primitivos contemporâneos por sua vez se tornarão civilizados no futuro. “É vocação de nossa raça unir-se num só corpo”, escreveu em 1800, “todos possuidores de uma cultura similar”, cultura essa que será a mais elevada e perfeita (ou seja, a mais civilizada) da história.²⁷

→ A civilização europeia revelou uma natureza dual e paradoxal durante o Século das Luzes. De um lado emergira de um processo histórico muito próprio, envolvendo diferenças de “clima, governo, educação, opiniões e as várias causas que atuavam nelas”. Mas, por outro, fornecera um padrão universal em benefício da humanidade em geral. O resultado foi um tipo de confluência natural do progresso humano e do papel dominante da Europa no mundo. À proporção que “a mente humana [é] esclarecida”, explicou A. R. J. Turgot, “os costumes se tornam menos evidentes e nações isoladas se aproximam umas das outras. Finalmente, vínculos comerciais e políticos unem todas as partes do globo; e toda a raça humana (...) avança, ainda que lentamente, em direção à grande perfeição. (...) Por fim, todas as sombras se dissipam; e uma luz magnífica resplandece em todas as partes! Que multidão de homens notáveis em cada esfera! Que perfeição de razão humana!”.*²⁸

O progresso da civilização foi auto-impulsionado; tal qual a cidade celestial de Agostinho, ele existiu independente dos anseios humanos.²⁹ Consoante com o clichê que diz “não se pode parar o progresso”, em 1798, o escritor inglês William Godwin declarou que “à medida que os avanços se mantiverem constantes por longo tempo não haverá outra alternativa senão a de continuarem progredindo”. Ainda assim, havia uma convicção de que esse adiantamento podia ser tanto um processo transformativo quanto cumulativo, em que cada estágio cumprido pela civilização exigia a destruição do anterior. Edward Gibbon fez deste o tema central da obra mais famosa da história do Iluminismo, *Declínio e queda do Império Romano* (1776).

Gibbon reviu o episódio central da visão apocalíptica e agostiniana da história, a queda do Império Romano, e a virou pelo avesso. Num certo sentido ele mostrou que Agostinho estava certo: a ascensão da Europa moderna realmente requeria a destruição de seus ancestrais corruptos. Mas a visão histórica de Gibbon foi esplendidamente secular. A decadência de Roma vie-

*Voltaire sintetizou a mesma posição de forma mais prosaica em *O século de Luís XIV* (1751): “Podemos acreditar que a razão e a indústria irão progredir mais e mais, as artes úteis irão melhorar, os males que afligiram os homens, os preconceitos, que não são seu menor castigo, aos poucos irão desaparecer entre todos aqueles que governam as nações.”

ra a ser uma crise política e econômica em vez de moral. A hegemonia de Roma acarretara uma classe dominante falida, uma classe camponesa empobrecida, um exército insolente e arrogante e um imperialismo que se tornara o brinquedo de loucos e degenerados. Gibbon propõe que “em vez de investigarmos por que o Império Romano foi destruído, devíamos nos surpreender com o fato de ter durado tanto tempo”.

Vasto, pesado e mal concebido, o Império Romano possuía problemas insolúveis que o expuseram aos inimigos: não apenas aos povos bárbaros como os godos, vândalos, hunos, mas também ao cristianismo. “A decadência de Roma era a consequência natural e inevitável de sua grandeza desmedida”, afirmou Gibbon.*

A idéia de Gibbon do Império Romano fadado à autodestruição pelo próprio sucesso causou um forte impacto na imaginação histórica moderna. Todos os grandes impérios e sociedades chegam a um fim, segundo essa imaginação histórica, chegam a um ponto sem volta, após o qual devem ser substituídos por algo diferente. “O curso do império” incorpora necessariamente um ciclo de desenvolvimento, decadência e destruição. Isso foi descrito pelo historiador John Anthony Froude da seguinte maneira: “A virtude e a verdade geram a força que gera o domínio, que gera os ricos, que geram o luxo, que gera a fraqueza e o colapso — seqüência fatal tantas vezes repetida.” A possibilidade de a moderna civilização um dia desaparecer apesar de seus bens materiais e políticos rondará o final do século XVIII e terá marcado uma brusca mudança na visão anterior e otimista do futuro da Europa.³¹

Naturalmente, nenhuma civilização desaparece de todo. Até os povos mais remotos e arcaicos deixam provas físicas de sua existência sob a forma de ruínas. O Iluminismo posterior era fascinado pelas antigas ruínas. Novas descobertas arqueológicas em Atenas, Pompéia e Egito alimentaram especulações quanto ao destino de impérios e civilizações. O próprio Gibbon estava sentado sobre as ruínas do fórum romano quando resolveu escrever *Declínio e queda*. Esses antigos monumentos permanecem como silenciosas advertências à ima-

*Porventura estaria reservado ao império britânico o mesmo destino de Roma? O próprio Gibbon respondeu que não. O progresso material, a polidez e o refinamento — “o sistema de artes, leis e costumes que tanto distinguiu os europeus e suas colônias do restante da humanidade” — tornam impossível repetir tal *performance*. Uma sociedade moderna, civilizada e mercantil como a britânica não era e não *podia* ser a Roma antiga. “A experiência de quatro mil anos deveria aumentar nossas esperanças e diminuir nossas preocupações”, escreveu Gibbon. “Nenhum povo, a menos que a face da natureza se modifique, recairá em sua barbárie original.”³⁰

ginação do século XVIII, símbolos de mundos passados e diferentes do nosso, que também imprudentemente se dirigiram para suas sinas.³²

As ruínas, do conde Constantine de Volney, publicado em 1787, mostrou ser de grande aceitação popular e muito influente. Até motivou Napoleão a levar o autor em sua expedição ao Egito em 1798. Com o subtítulo “Meditações sobre a revolução dos impérios”, *As ruínas* era um devaneio sobre a natureza frágil da civilização e um importante documento do romantismo. De pé diante de uma pilha de colunas de mármore quebradas, à beira do grande deserto, Volney pensou:

Um dia aqui floresceu uma cidade opulenta; aqui ficava a poltrona do poderoso imperador. Sim! Esses lugares, ora agrestes e desertos, já foram animados por um povo ativo; uma multidão atarefada circulava por entre essas ruas hoje vazias. Entre essas paredes, onde agora reina o silêncio da morte, ressoavam incessantemente o som das artes e os gritos de alegria e felicidade; esses montes de mármore eram palácios; essas colunas caídas decoravam a majestade dos templos (...) aqui, o esforço persistente, pai dos prazeres, abrigava ricos de todas as partes (...) e agora eis o que restou dessa poderosa cidade: um miserável esqueleto! (...) A riqueza de uma cidade mercantil se transforma em hedionda miséria, os palácios dos reis se tornam covis. (...) Ah, como pôde tanta glória ser eclipsada! Como pôde tanto trabalho ser aniquilado! Assim perecem as obras dos homens! Assim desaparecem impérios e nações!³³

Volney se voltara ao tema principal da capacidade destruidora do tempo contra a sociedade civil. Quando o historiador suíço Carl Vollgraff mais tarde descreveu toda a história humana como uma “extraordinária coleção de ruínas”,³⁴ estava expressando a mesma melancolia fatalista que Volney primeiro injetara às concepções românticas.

Portanto, havia um alto preço a ser pago pelo progresso. Em 1794, o reverendo Robert Malthus afligiu-se com o fato de que o crescimento da riqueza da sociedade mercantil e o conseqüente aumento da população pudessem exceder seus próprios meios de subsistência. As conseqüências seriam a fome, a miséria e a ruína. “A grande questão é agora uma preocupação. Deveria o homem daqui por diante partir rápido rumo a um avanço ilimitável e até agora inconcebível ou deveria ele ser condenado à perpétua oscilação entre felici-

dade e penúria?”³⁵ Malthus também introduziu a perturbadora imagem da “velocidade assustadora” da moderna sociedade mercantil girando loucamente e a conduzindo a um progresso cada vez maior, ao mesmo tempo alegrando e desorientando aqueles nela envolvidos. A progressão linear da sociedade civil começava a lembrar as rápidas revoluções da roda da Fortuna. Cem anos mais tarde, a cena de um dínamo elétrico gigante — “girando a longa distância e a uma velocidade vertiginosa” — simbolizaria o próprio progresso para Henry Adams.*

—> Jean-Jacques Rousseau esquematizou o balanço definitivo da civilização e da barbárie no final do Iluminismo. Originalmente nativo da Genebra republicana e suposto amante da liberdade política (em 1762 publicou *O contrato social*), Rousseau atacou quase todos os aspectos “progressistas” de seu século. Tudo que seus antecessores elogiaram no processo civilizador Rousseau submeteu a uma severa análise crítica. O refinamento nas artes e na ciência, a polidez nas relações sociais, o comércio e o governo moderno não estavam melhorando os padrões morais dos homens, proclamou Rousseau, mas tornando-os cada vez piores. Luxo, ganância, vaidade, egoísmo, interesse particular eram todos grandes derivados da civilização. “O homem nasceu livre”, afirma a primeira frase do *Contrato social*, “e por toda a parte encontra-se a ferros” — as correntes impostas pela sociedade civil.

Rousseau inverteu os pólos da civilização e da barbárie. Suas exaltações ao homem primitivo, o “*noble savage*” (bom selvagem) que vive em tranqüila harmonia com a natureza e com outros seres humanos seus companheiros, denotavam reprovação a seus refinados contemporâneos parisienses. Mas significavam também uma censura à idéia de progresso na história. “Todo progresso subsequente representou muitas etapas *aparentemente* em direção ao crescimento individual”, escreveu, “mas muitas levaram, na realidade, ao enfraquecimento da espécie.” A posse da propriedade deu origem à competição e à exploração; a complexa interação social motivou a arrogância e a inveja. As artes fizeram o homem suave e efeminado. Os seres humanos se tornaram fisicamente débeis, infelizes e muito nervosos. E o pior de tudo, o progresso da sociedade civil não trouxe a liberdade política, mas seu oposto. Ele “destruiu definitivamente a liberdade natural, estabeleceu para todo o sempre a lei da propriedade e da desigualdade (...) e, para o bem de algumas pessoas ambiciosas, submeteu desde então a raça humana ao trabalho, à servidão e à miséria”.

*Veja Capítulo 5.

Ele concluiu um ensaio anterior com essa irônica prece: “Deus Todo-Poderoso, liberte-nos do Iluminismo e devolva-nos a ignorância, a pureza e a pobreza.”³⁶

Rousseau foi o primeiro grande crítico do capitalismo e profeta do fracasso da sociedade civil.* Seu exemplo se mostrou insuperável. Às vésperas da Revolução Francesa, os discípulos de Rousseau proclamavam que a verdadeira felicidade não envolvia a integração na sociedade, mas a libertação dela. Quando a máxima de Rousseau de que “todo homem nasceu livre e por toda a parte encontra-se a ferros” uniu forças com a noção de *Volkstum*, ou “nação”, como uma comunidade tradicionalmente enraizada mais antiga e mais forte do que a sociedade mercantil, o resultado foi o liberalismo romântico. Enquanto crença política, inspirou personalidades como Robespierre e Napoleão e mais tarde atraiu Byron, Shelley e Giuseppe Mazzini. A liberdade pessoal era o objetivo do progresso humano, afirmava o liberalismo romântico, e a revolução democrática era o meio de obtê-la.

Por volta de 1800, a tese iluminista de sociedade civil não estava desacreditada, mas dividida. O progresso social do homem e seu avanço moral entraram em conflito. Sua virtude e sua vontade inata de liberdade tinham agora de lutar contra as forças da corrupção, as quais incluíam a ordem sociopolítica e a própria civilização.

O TRIUNFO DO PROGRESSO

A idade de ouro não está atrás de nós, mas à nossa frente.

— Henri de Saint-Simon

O século XIX deparava com um legado ambíguo. De um lado, a teoria da sociedade civil ensinando que a sociedade humana tornava os homens melhores. Do outro, Rousseau, proclamando que ela os deixava piores. Embora para seus difamadores os grandes profetas do progresso no século XIX como

*Cabe lembrar que Adam Smith não alimentava ilusões a respeito do que poderiam significar o triunfo do espírito mercantilista e a ênfase na divisão do trabalho em tarefas especializadas para aqueles que dele faziam parte. “Outro resultado negativo do comércio”, escreveu em *A riqueza das nações*, é que as mentes dos homens se contraem, mostram-se incapazes de se elevar. A educação é menosprezada, no mínimo negligenciada, e o espírito heróico é totalmente extinto. O remédio para esses problemas”, concluiu Smith, “deveria ser objeto de grande atenção.”

Hegel, Auguste Comte e Herbert Spencer parecessem satisfeitos e seguros, na verdade eles tentavam desesperadamente equilibrar esses dois lados da herança iluminista. Seu grande objetivo era banir qualquer contradição entre o avanço das instituições humanas, conforme estabelecidas pela sociedade civil, e as aspirações humanas naturais definidas por Rousseau.

Os grandes profetas do século XIX anunciavam que o que devíamos ser — seres sociais restritos pelo tempo — e o que queríamos ser — livres e felizes — um dia seriam a mesma coisa. Rejeitavam a anarquia política da revolução romântica e a “anarquia espiritual” de uma sociedade de mercado egoísta. Anunciavam um futuro diferente, futuro esse também predeterminado historicamente. Esse era o Progresso com *pê* maiúsculo, ornamentado com uma realidade metafísica muito própria.

Ao mesmo tempo, a versão de progresso do século XIX tornava explícita uma questão apenas subentendida no Iluminismo. Esta era que o indivíduo sozinho não tinha muita escolha nesses assuntos. Os processos sociais e econômicos geradores da sociedade civil são grandes, complexos e inexoráveis. Eles são dirigidos por leis invisíveis mas inevitáveis, entre elas a do próprio Progresso. O indivíduo civilizado é produto deles, antes de outro método qualquer. Não se pode escolher ficar fora das garras desses processos decidindo ser um bom selvagem ou Péricles, ou ainda tentando recuperar as virtudes perdidas de uma época anterior. Os seres humanos se transformaram em dentes da engrenagem da história à medida que giravam a manivela para a frente.

A recomendação dos profetas do Progresso no século XIX era aproveitar a viagem. Entretanto, havia uma outra possibilidade mais assustadora. Se todas as engrenagens girassem além de um certo ponto ideal e a história comesse a se mover *para baixo*, conforme outras grandes civilizações no passado, o ser humano ficaria tão desamparado diante do declínio como estava diante do progresso. Ele não tinha saída. Estaria nas mesmas condições que o homem medieval na roda da Fortuna, sem futuro e sem escapatória.

Evidentemente, os grandes teóricos do progresso no século XIX não possuíam tais preocupações. Georg Friedrich Hegel, notável professor de filosofia na Universidade de Berlim até sua morte em 1831, utilizava sua famosa teoria da dialética para manter em foco ambos os aspectos da visão iluminista acerca do destino do homem na sociedade. Na perspectiva dialética, as coisas aparentemente antagônicas são na verdade os estágios iniciais de uma conciliação final ou síntese. A história é a história do progresso da sociedade civil e da

Hegel →

liberdade humana, afirmava Hegel. A humanidade caminha progressivamente em direção a sua própria idéia de liberdade, que é a “existência independente” de cada indivíduo.* O desenvolvimento da sociedade civil não acorrenta o indivíduo, segundo alegava Rousseau; passo a passo, etapa a etapa, ela os liberta das correntes, proporcionando-lhes a compreensão de suas próprias forças independentes e criadoras. Arte, literatura, religião, ciência e filosofia são transformadas pelo mesmo processo histórico, ou seja, o Progresso. Este, proclamava Hegel, “é o impulso ilimitado do espírito universal — o objeto de seu desejo irresistível”. Compreender como o espírito do Progresso atinge cada sociedade e cada continente no globo terrestre exigia uma visão da história universal “fundamentada em um propósito essencial e real, o qual realmente é, e será, nela realizado — o Plano da Providência”.

“A primeira etapa” da história universal da civilização de Hegel “é o Oriente”. As civilizações da China, Índia e Oriente Médio — o “Leste” — formam a “infância da história”. Foram elas que primeiro despiram a natureza racional do universo, criaram as primeiras religiões sistemáticas e a noção de Estado. Os gregos, que “podem então ser associados ao período da adolescência”, criaram o conceito de liberdade individual. “A consciência da liberdade começou entre os gregos”, explicou Hegel, “e portanto eram livres, mas eles, assim como os romanos, somente sabiam que *alguns* eram livres — não o homem em si. Por isso os gregos”, acrescenta Hegel, “possuíam escravos.”³⁸

Os romanos inauguraram a “maturidade” da humanidade, quando esses mesmos indivíduos livres (e seus escravos) criaram um grande império material e político. Depois vieram os “germânicos” ou o mundo europeu. “Este”, observava Hegel, “nos períodos da vida humana, corresponderia à velhice. No entanto a velhice da Natureza é a fraqueza; mas a do *Espírito* é sua perfeita maturidade e *força*.” Ensinando que todos os homens são livres pela própria natureza, a civilização moderna representa o auge do Progresso. “A Europa é com certeza o fim da história”, anunciou Hegel, já que “a história universal nada mais é do que a idéia de liberdade.”³⁹

X Para Hegel, a Europa moderna nos oferece o espetáculo do progresso do homem enquanto *sujeito* — um ser autônomo, racional e ético — e em termos de suas relações *objetivas* com os outros na sociedade. Ambas as ramificações de seu progresso culminam simplesmente no emergente Estado-nação.

*“Se sou dependente, meu ser está voltado para outra coisa que não eu; não posso existir independentemente de algo externo. Ao contrário, sou livre quando minha existência depende de mim mesmo.”³⁷

Segundo declarou um importante crítico, Hegel é o pai da teoria histórica da nação, assim como do progresso histórico.⁴⁰ Hegel acreditava que quaisquer discrepâncias porventura restantes na sociedade mercantil — todas as questões que inquietavam Rousseau, Malthus e outros ligadas às desigualdades da riqueza, ao interesse particular descontrolado e à perda do propósito humano — seriam final e definitivamente resolvidas por esse Estado-nação. “A força do Estado”, explicou, “é a realização de tudo.”⁴¹ Desaparecem a ganância e a pobreza. O povo passa a participar de um sólido e estável “reino social e ético” (*Sittlichkeit*) criado pela expansão dos poderes do Estado e seus servidores civis esclarecidos e profissionais. Eles aprendem que liberdade e razão não são contraditórias, segundo advertira Rousseau, mas uma e a mesma: “Na esfera social e ética, o ser humano tem direitos até onde começam seus deveres, e deveres até onde começam seus direitos.” Na visão exaltada de Hegel, isso é o que a história ensina, a razão confirma e o Estado torna possível.⁴²

A versão de progresso de Hegel não apenas enfoca o pensamento político do século XIX sobre o papel do Estado, que ele denominou “a marcha do Espírito na Terra”. Ela também deu novo ímpeto à idéia de que a humanidade podia racionalmente construir sua própria salvação. A felicidade final do homem não é um sonho distante, anunciou Hegel, mas já está acontecendo aqui e agora, surgindo da incontrolável confluência do progresso das instituições com as aspirações humanas. Inspirou-se nessa orientação Karl Marx.

Karl Marx é por certo considerado um dos mais influentes profetas do Progresso no século XIX. Sua teoria da história foi construída sobre os mesmos fundamentos da de Hegel: a incontrolável marcha do homem para a liberdade. Marx no entanto identificou a economia, em lugar da política, como a chave para o progresso humano através da luta de classes. Diferente de Hegel, Marx negava que a sociedade mercantil fosse o estágio final das relações econômicas do homem. Um novo estágio residia além do capitalismo: o socialismo. Para Marx e seu colaborador Engels, “a autoridade política se extingue” porque numa sociedade sem classes não será necessário empregar o poder coercitivo para obter o que se deseja. “O homem”, escreveu Engels, “[será] por fim o mestre de sua própria forma de desenvolvimento social. [Ele] passa a ser ao mesmo tempo o senhor sobre a natureza e seu próprio mestre — livre.”⁴³

Da mesma forma que o Estado-nação de Hegel, o comunismo de Marx é a conciliação final dos desejos do homem e de suas relações na sociedade. No entanto a transformação é mais apocalíptica. O capitalismo enfrentava um

“dia de ajuste de contas”, alertava Marx — a miséria e a exploração aumentariam até o ponto em que não seria possível conter a revolução. Marx via a sociedade burguesa fadada à destruição “por sua grandeza desmedida” (segundo dissera Gibbon), mas um novo paraíso salvador, “a ditadura do proletariado”, tomaria seu lugar. As palavras finais do *Manifesto comunista* (1848) — “Os proletários não têm nada a perder nela, além de seus grilhões. (...) Proletários de todos os países, uni-vos!” — faziam eco a Rousseau e às aspirações do liberalismo romântico.

Tanto para Hegel quanto para Marx, a história como Progresso chega a um fim além do qual não se pode prosseguir. Para Henri de Saint-Simon, contemporâneo de Hegel, não era a história, mas a tecnologia e a ciência, a chave da existência e da felicidade humanas. Inicialmente um defensor da Revolução Francesa, Saint-Simon desiludira-se com seus excessos mais radicais e abandonara a política. Em vez disso, convenceu-se de que a moderna mente científica seria capaz de criar uma nova comunidade espiritual onde não existiriam conflitos e infelicidade.

Assim como em Hegel, uma elite burocrática esclarecida organizaria essa sociedade perfeita. Contudo, ao passo que os burocratas eram como funcionários públicos, com sagaz compreensão das instituições e das tradições da sociedade, Saint-Simon achava-se totalmente no domínio da razão abstrata e da ciência material. Seu princípio diretivo é a inevitável e infalível “lei do Progresso”, a qual preceitua as questões humanas, da mesma forma que a lei da gravidade em relação à natureza. “Tudo que podemos fazer”, sugeria Saint-Simon, “é obedecer a esta lei, compreendendo e levando em conta o curso prescrito para nós em vez de sermos levados cegamente por ela.” Ele a chamava de “nossa verdadeira Providência”.⁴⁴

“Burocracia” e “tecnologia” mais tarde se tornariam palavras mal conceituadas e funestas. Mas para Saint-Simon e seu herdeiro intelectual Auguste Comte elas pareciam prometer um novo período de progresso humano e entendimento racional do mundo, similar a uma nova religião. A filosofia “positiva” de Comte transmitia uma mensagem libertadora muito parecida com a de Hegel. Nossa natureza moral e o progresso social não são contraditórios, explicou Comte, mas o mesmo. “Todo o progresso humano — político, moral ou intelectual — é inerente à progressão material”, escreveu, referindo-se ao crescimento da indústria e da ciência. Comte deu o nome de “física social” aos princípios do desenvolvimento social progressivo. Ele a via como uma parte única de um crescimento estável da ordem racio-

nal no universo, a qual finalmente irá garantir “uma harmonia perfeita” na natureza e na sociedade. “As idéias de ordem e progresso são, na física social, tão rigorosamente inseparáveis quanto as idéias de organização e vida na biologia.”⁴⁵

Auguste Comte via na perfeição do homem através da sociedade moderna mais do que um ideal utópico. Como toda existência desfrutava de um inexorável impulso para a frente, a perfeição era inevitável, se não iminente. Seu colega inglês, Herbert Spencer, concordava: “O desenvolvimento máximo do homem ideal é logicamente estabelecido.” Para os pensadores ingleses de meados do século XIX, como Spencer, o progresso deixara de ser uma questão discutível, passando a uma premissa metafísica inquestionável. Os historiadores Thomas B. Macaulay e W. H. Lecky, os filósofos Jeremy Bentham e John Stuart Mill e os economistas políticos David Ricardo e Nassau Senior — fundadores do liberalismo clássico do século em questão — buscaram inspiração e sustentação nessa premissa.

Herbert Spencer personificou essa crença no progresso e a perspectiva otimista a ela associada. Engenheiro por formação, Spencer não teve dificuldade em considerar a moderna Grã-Bretanha industrial como sendo a vanguarda do progresso. Sua versão do progresso civilizado era conscientemente evolucionista, com a liberdade e a solidariedade social unindo-se numa perfeita sociedade liberal. “O homem tem liberdade para realizar todas as suas vontades”, escreveu Spencer, “contanto que não viole a mesma liberdade de qualquer outro.”

O propósito geral e a orientação da versão de Progresso de Spencer é a evolução orgânica da matéria partindo da “homogeneidade” para a diferenciação e a “heterogeneidade”. Esse desenvolvimento, acreditava ele, abrangia a biologia, psicologia, química e geologia e os dois campos de estudo que começavam a atrair a atenção dos estudiosos do Progresso: a economia política e a sociologia. Do mesmo modo que Comte, Spencer via o progresso dirigindo não apenas a história humana, mas governando tudo no universo.

Quando a teoria da evolução biológica de Charles Darwin primeiro surgiu em *A origem das espécies* em 1857, Spencer rapidamente se agarrou a ela como prova de sua própria teoria. Na verdade, porém, as idéias de Spencer sobre a evolução orgânica da sociedade precederam Darwin. Foi Spencer e não Darwin o primeiro a empregar a expressão “a sobrevivência do mais apto”, e foi Spencer quem concluiu que a evolução mostrava a possibilidade de uma gradual perfectibilidade para os seres humanos e outros organismos. Assim como em

Darwin, o homem era parte da natureza, não superior a ela. Mas a versão de natureza de Spencer não era “vermelha nos dentes e nas unhas” (conforme o seria para os futuros darwinistas mais pessimistas). Tratava-se, ao contrário, de um reino de energia e possibilidades infinitas, onde o indivíduo inevitavelmente encontra suas forças se desenvolvendo “ao lidar com tudo proveniente da gama de experiência” até que finalmente seja livre e feliz.

Hegelianos e marxistas rejeitaram Spencer por sua visão *laissez-faire* do século XIX e a espantosa expansão da riqueza material do homem e da independência burguesa. Todavia, se fizermos uma retrospectiva, constatamos a semelhança entre Spencer e Marx na expectativa e na persistência dogmática quanto à inevitabilidade do progresso humano. Enfim, acreditava Spencer, toda a inadequação e deficiências restantes na sociedade devem desaparecer. Para Spencer e Marx, a existência do mal — a crueldade e a brutalidade humanas — era meramente a sobra de imperfeições sociais anteriores. A humanidade se comparava a uma camisa amarrotada: bastava alisar com o ferro de passar da moderna civilização e as imperfeições desapareceriam para sempre.

Sob a influência de Spencer e Comte, vários historiadores “científicos” deram passos adiante, oferecendo-se para mostrar de que maneira essas leis do Progresso esgotaram-se na história da civilização. Henry Thomas Buckle era um discípulo inglês de Comte. Ele relatou o curso completo da história européia e inglesa até o desenvolvimento do progresso segundo regras fixas e irrefutáveis. No mesmo ano em que Spencer declarara “a evolução do simples para o complexo” como lei universal da “sociedade, governo, indústria, comércio, língua, literatura, ciência e arte”, Buckle publicava seu livro, *A história da civilização na Inglaterra* (1857). Ele sustentava que “o avanço da barbárie à civilização alcançado na Europa” se devia totalmente à expansão do conhecimento do homem e do domínio do mundo a sua volta, isto é, ciência e tecnologia. Outros referenciais do progresso, a exemplo do refinamento dos costumes ou da valorização da polidez, eram portanto postos de lado ou esquecidos. O Progresso de Buckle é antes de mais nada a imposição do controle racional do homem sobre seu ambiente material.

Nos estágios iniciais ou primitivos do desenvolvimento humano, a exemplo das sociedades nômades ou agrícolas primitivas, o ser humano de Buckle logo aprende que o clima, a geografia e outras circunstâncias externas exercem influência e vê-se forçado a se adaptar a elas. Entretanto, à medida que seu conhecimento e sua capacidade intelectual se expandem, nos estágios poste-

riores, o homem assume o controle. A projeção de suas faculdades por meio da ciência e da tecnologia goza cada vez mais de primazia sobre todas as demais formas de atividade racional e passa a caracterizar a civilização em sua forma européia.⁴⁶

Longe de se sentirem ameaçados por uma perspectiva comparativa sobre os pontos fortes e as deficiências relativas da civilização européia, Buckle e seus contemporâneos a acolheram com entusiasmo. Eles conseguiram extrair uma ampla série de fontes para comparação, entre elas novas descobertas arqueológicas, tais como os vestígios da antiga cidade de Tróia encontrados por Heinrich Schliemann, de Nínive, por *sir* Austen Henry Layard, da Creta minóica, por *sir* Arthur Evans e, ainda mais tarde, do Egito, por *lord* Carnarvon. O crescimento estável dos “estudos orientais” forneceu dados novos e preciosos sobre civilizações passadas e presentes do Oriente Médio e do Extremo Oriente, enquanto estudos pioneiros sobre os povos e as instituições primitivas, a saber *Primitive Culture* (Cultura primitiva — 1871), de E. B. Tylor, e *O ramo dourado* (1890), de James G. Frazier, ajudaram a esclarecer a distinção entre as sociedades “selvagens” e as “civilizadas”. Apesar de todo esse material, fosse ele assustador ou interessante, jamais pareceram contradizer o panorama básico: a superioridade intrínseca da civilização européia em relação a seus antecessores e contemporâneos.

Se examinássemos suas realizações científicas, sua imensa produtividade econômica e industrial, suas formas de governo ou simplesmente sua notável progressão histórica desde seu passado selvagem, constataríamos que a Europa desfrutou de uma ascendência ímpar, quase predestinada, em relação aos demais continentes. Tornou-se até costumeiro empregar as palavras “civilização” e “Europa moderna” como termos equivalentes, presumindo que todos os outros fossem apenas antecessores medíocres ou cópias imperfeitas do original. Em 1854, John Henry Newman foi forçado a concluir que a civilização européia era “tão notável e brilhante em seu caráter, tão majestosa em sua extensão, tão imponente em sua existência e tão incomparável” que justificava “adotar o título de ‘sociedade humana’, e sua civilização, o termo abstrato ‘civilização’”.⁴⁷

O verdadeiro problema dos historiadores não consistia em explicar por que a Europa alcançara a primazia, mas por que todos os demais fracassaram ou caminharam para a decrepitude e a decadência. Estudiosos europeus e norte-americanos apresentaram um desconcertante número de explicações para esse fracasso sistemático do restante do mundo. Alguns apelaram para diferenças

climáticas e geográficas, outros, famigeradamente, à inferioridade racial e à degeneração fisiológica. Outros ainda apontaram diferenças na mente coletiva e no papel da religião e das crenças culturais.⁴⁸ Comparados com a China, Pérsia, Turquia e os centros de cultura européia, outrora célebres e hoje decadentes, a exemplo da Grécia e da Itália, ou comparados às tribos selvagens e primitivas ainda espalhadas em lugares distantes, somente os europeus ocidentais parecem ter alcançado o grau de progresso moral e material característico da verdadeira civilização.

Q Quem poderia ter previsto que, por volta do fim do século, os estudiosos estariam aplicando com regularidade essas mesmas palavras — decadência, decrepitude e degeneração — à própria Europa? Porém isso não é tão surpreendente quanto parece. Afinal de contas, se todas as civilizações ascendem e caem de acordo com leis históricas cientificamente estabelecidas, seria apenas lógico e inevitável que as mesmas leis se aplicassem também à versão européia. É fácil imaginar a angústia de Herbert Spencer em 1858, quando lhe disseram que a segunda lei da termodinâmica, a chamada lei da entropia, indicava a impossibilidade do progresso contínuo, uma vez que toda energia no universo deveria finalmente se dissipar e a vida cessaria. “Lembro-me de ter me sentido indisposto nos dias seguintes”, escreveu ele a seu informante. “Sua afirmação de que quando o equilíbrio [final] fosse alcançado a vida cessaria deixou-me confuso (...) ainda estou transtornado.”⁴⁹ Se nossas expectativas em relação ao futuro dependem da perfeita execução de um destino histórico predeterminado e imutável, estamos prestes a nos sentir “indispostos” quando forçados a concluir que o destino está agindo contra ao invés de a favor da felicidade.

S. J. M. A. A confiança na lei do Progresso naquele instante abria a possibilidade de inversão. John W. Draper, comtista e companheiro norte-americano de Thomas Buckle, acrescentou a sua história de progresso o novo estágio final de Decrepitude, quando as forças propulsoras da sociedade e do homem de repente perdem energia e começam a girar ao contrário. Ele advertiu os leitores em *The Intellectual Development of Europe* (O desenvolvimento intelectual da Europa — 1864) que presunçosas comparações com as sociedades não-ocidentais talvez não suportassem um exame minucioso. “A Europa apressa-se em se tornar o que a China é”, propõe. “Observando-a, podemos ter uma idéia de como ficaremos na velhice.”⁵⁰

A advertência de Draper e o medo que Spencer tinha da entropia apontaram o caminho do determinismo pessimista de Henry e Brooks Adams. Entre-

tanto, para contrabalançar a crença no progresso já surgia um poderoso movimento artístico e literário: o romantismo.

A RUPTURA ROMÂNTICA

Esperança, esperança, ilusória esperança;
onde está teu mercado agora?

— J. M. W. Turner

O pessimismo romântico era principalmente resultante da Revolução Francesa. O poeta William Wordsworth adorou quando a revolução estourou em 1789: “Gratificante foi estar vivo naquela madrugada”, escreveu, mas em seguida declarou: “Que decepção com as elevadas esperanças!” Esperanças de voltar ao mundo de inocência e liberdade de Rousseau, dissolvidas durante o Terror e a ditadura militar de Napoleão — uma nova e absurda forma de despotismo disfarçada de império universal. Wordsworth, William Blake, o pintor paisagista J. M. W. Turner⁵¹ e o discípulo de Adam Smith, James Mackintosh, a princípio se entusiasmaram mas logo perceberam o engano. Edmund Burke, outro herdeiro intelectual da teoria da sociedade civil, escreveu suas *Reflections on the Revolution in France* (Reflexões sobre a Revolução Francesa), que veio a ser Bíblia dos liberais ingleses e dos conservadores românticos do século XIX.

Os românticos alemães foram duramente atacados. Após a extensa “Ode à alegria” de Friedrich Schiller, de 1785, veio em 1799: “Este século tempestuoso teve seu fim/o novo começa com um grito assassino.” Friedrich von Schlegel temia que a Revolução Francesa e o reinado do Terror tivessem anunciado uma terrível nova era de “crimes generosos”, quando os homens cometem atrocidades horríveis de um amor não pelo mal, mas pela virtude. Para a mentalidade do século XIX a Revolução Francesa se tornou o que o Holocausto representou para o século XX: uma imagem da traição consciente dos mais elevados ideais e da natureza humana. Da mesma forma que a alegação do crítico Theodor Adorno de que não poderia haver arte após Auschwitz, há um século e meio Schlegel já suspeitava de que as atrocidades do Terror significavam que o “drama da história humana” estava realmente se aproximando do fim. Em 1818, um sábio suíço sugeria firme e seriamente que se transformasse

a Islândia num museu de objetos culturais europeus antes do completo desaparecimento da civilização.⁵²

Assim como os intelectuais radicais dos anos 1930 e 1940 que se desiludiram com o comunismo de Stalin, os novos românticos passaram a apreciar certas virtudes em sua própria sociedade que a crença política anterior lhes ensinara a condenar. O resultado foi a ascensão de uma nova geração de românticos conservadores, entre eles Schlegel, Joseph de Maistre e os poetas Chateaubriand, Novalis e Samuel Taylor Coleridge. Eles atribuíam um novo respeito às instituições atacadas por seus antecessores na Revolução Francesa e no Iluminismo: a Igreja Católica, a monarquia, a aristocracia tradicional. Estas agora pareciam importantes referenciais de uma herança cultural mais antiga e mais nobre ameaçada pelas Revoluções Francesa e Industrial. Chamar esses personagens de românticos conservadores mas “reacionários” — reação essa contra a noção global de progresso — seria decerto mais apropriado.

Ao mesmo tempo, a confiança que o romantismo perdera no futuro correspondia a uma crescente saudade do passado pré-moderno. Poetas e pintores românticos revelavam um forte gosto pela história. Entretanto, para eles, a história não era essa do progresso, mas uma narrativa do passado e suas glórias apagadas. Não é coincidência que o romancista mais popular da primeira metade do século era *sir* Walter Scott. Educado na tradição do romantismo alemão, seu primeiro grande campeão de vendas foi o romance histórico *Waverley* (1814). A idéia de situar uma história na Idade Média ou nas ilhas escocesas e ocupá-las com personagens “bárbaras” como cavaleiros de cruzadas, monges, virgens anglo-saxônicas e chefes de clãs teria soado ridícula aos antecessores iluministas de Scott. Mas ele fez do gênero de romance histórico um produto de massa. Vários seguidores surgiram, entre eles Alexandre Dumas, Victor Hugo e o jovem Júlio Verne.

Scott transformou sua casa num verdadeiro museu da história escocesa e inglesa, com uma coleção de armaduras, bandeiras e relíquias religiosas que serviram de tributo visual ao heroísmo e à virtude que sua própria era industrial parecia haver perdido. Um estilo de arquitetura neogótica que varreu a Inglaterra na mesma época tentava recriar visualmente o senso comunitário e a religiosidade da Idade Média destruídos por seu moderno sucessor mercantilista.⁵³

Os românticos também estavam chocados com a recente industrialização e barganha da sociedade mercantil. Fábricas, motores a vapor e chaminés se tornaram imagens autênticas do inferno. Blake falava dos “satânicos e som-

brios moinhos”, Thomas Gray, dos “demônios trabalhando” na fundição de ferro, e Robert Southey, dos “ruídos infernais e das infernais ocupações” da fábrica, a qual “o demônio estabelecera (...) para seu próprio jardim e estufa”.⁵⁴ A descrição de Blake da recém-industrializada Londres contrastava intensamente com a imagem iluminista dessa cidade como o ápice da “polidez” urbana e civilização:

*Em cada rua escriturada em que ando,
Onde o Tâmis escreiturado passa,
Eu nos rostos que encontro vou notando
Os sinais da doença e da desgraça.*

*Ouçõ nos gritos que os adultos dão,
E nos gritos de medo do inocente,
Em cada voz, em cada interdição,
As algemas forjadas pela mente.*

Em 1806 Wordsworth lançou um olhar triste sobre a Inglaterra com os seguintes pensamentos:

*Ó mundo nos envolve; tarde ou antes,
Na compra e venda esvai-se nosso bem;
Pouco de nosso a natureza tem;
Jogamos a alma fora, vis mercantes!*

*Disso, de tudo, estamos dissonantes;
Nada nos move. — Oh! Deus! Antes fosse eu
Algum pagão em gasta fé nutrido;
Assim, num doce prado, qual ateu
Jamais me sentiria tão perdido.*

Robert Southey contrastava a nova era do materialismo e da ganância com a Inglaterra de antes, quando “o benevolente escudeiro chamava os arrendatários para se reunirem em volta da crepitante fogueira” e todos partilhavam dos benefícios de acordo com sua estância. Era um mundo em que os seres humanos eram unidos por laços de tradição, religião e um senso de solidariedade. Mas depois um “espírito interesseiro aos poucos suplantou o rude mas generoso

so princípio do sistema feudal; ganhar ou perder passou a ser a regra de conduta; entraram os cálculos e saíram os sentimentos”.⁵⁵

Esse viria a ser o maior legado do romantismo: a alienação de seu próprio tempo. “Poesia nenhuma pode florescer no solo moderno, o teatro morreu. (...) O sonho enlevado, no qual um monge do século XII penetra nas rochas do santuário, é reproduzido para decorar um armazém; o plano de uma abadia é adaptado para a construção de uma estação ferroviária.” Esse não era Wordsworth ou Southey falando, mas o advogado norte-americano Brooks Adams em 1893. O romantismo mostrava que os burgueses ocasionadores da civilização moderna (incluindo, naturalmente, profissionais como o próprio Brooks Adams) podiam ser decentes, esforçados e respeitáveis, mas também haviam se tornado filisteus.

Enquanto isso, outros estavam vendo no que costumava ser a mais valiosa realização da civilização — o “refinamento” e os “costumes aprimorados e polidos dos homens” — algo igualmente sinistro: a ascensão da decadência. O principal alvo desses receios era, de modo irônico, o próprio romantismo.

Decadência significa literalmente “dissolver”, conforme os antigos romanos costumavam descrever a perda de uma norma ou padrão de excelência literária estabelecido. Da mesma forma que o termo “declínio”, a palavra tornou-se inseparável da imagem da queda do Império Romano. Era e ainda é um termo de ofensa, não de análise.⁵⁶ Mas decadência implicava também a relação de declínio dos padrões intelectuais e morais com grandes mudanças sociais e econômicas.* A decadência começa de cima, quando a elite perde o desejo de manter a velha ordem. Políticos, artistas e aristocratas “decadentes” aceitam e adotam o colapso iminente, ao invés de resistirem a ele. Em 1903 Arthur Balfour expressou isso da seguinte maneira: “Quando se está num antigo mas ainda poderoso Estado, espalha-se um profundo desinteresse; quando a reação contra os males recorrentes enfraquece, o esforço diminui e o vigor se vai, então, conforme penso, está ocorrendo um processo de degeneração social”, que pode ser chamado de decadência.⁵⁷

No século XIX, a decadência se tornou um lema da reação conservadora contra os excessos do romantismo. O apelo romântico para as emoções fortes e as pessoas bizarras e chocadas mais acostumadas a padrões sóbrios. No fim de sua vida Goethe declarou que o classicismo representava a saúde, e o romantismo, a doença. Depois, em 1834, Desiré Nisard publicou *Estudos sobre os*

*Como nas *Considerações sobre a grandeza e a decadência dos romanos*, de Montesquieu (1734).

costumes e críticas aos poetas romanos da decadência, cujo objetivo era mostrar que a decadência bizarra da literatura romântica moderna era apenas um reflexo do declínio maior dos valores morais e sociais da sociedade moderna. Logo todos estavam empregando o termo. Em 1845, um magistrado parisiense escreveu num relatório destinado aos superiores: “Creio que nossa sociedade está sofrendo de uma profunda inquietação.” A literatura romântica, concluiu, “dera licença aos piores instintos”. Por toda parte ele via o mesmo sinal: “satisfação imediata dos apetites, a busca pelo prazer, um egoísmo monstruoso. (...) Se continuarmos assim (...) os dias da decadência de Roma estarão de volta”.⁵⁸

Dois anos mais tarde Thomas Couture revelou sua pintura *Os romanos da decadência*, detonando uma tempestade de comentários e controvérsias em Paris. Ele apresentava a orgia romana num suntuoso palácio, rodeado pelo luxo e pelas iguarias da riqueza supérflua. Os semblantes dos participantes, no entanto, denunciavam o tédio; conforme percorriam os gestos de prazer sensual, iam se tornando espiritualmente mortos. O conforto material e a opulência esvaziara toda a criatividade e a energia vital. Couture atribuiu este subtítulo à “Sexta sátira” de Juvenal:

*Mais témível que as Armas, veio o luxo,
Que vinga o Mundo que vencer soubemos.*⁵⁹

O êxito das sociedades civilizadas traz um excesso de comodidades e confortos para uma população que já não precisa se esforçar e lutar para sobreviver; ela se torna suave e “efeminada”, conforme Rousseau acusara um século antes: “A verdadeira coragem perdeu o vigor (...) [e] a dissolução da moralidade por sua vez leva a perverter o gosto.”⁶⁰

Rondando essa crítica moral estava a crítica aos princípios ortodoxos da economia política. À proporção que a influência inexorável da divisão do trabalho coloca a especialização em seu ponto mais agudo, a civilização atinge seu estágio mais desenvolvido ou “final”. O artista decadente e o filisteu negociante refletiam o encolhimento da personalidade humana a seu grau mais estreito e ignóbil, à procura de objetos agora à mão para se manter distante de todo o resto: dinheiro no segundo caso e satisfação própria no primeiro. Em ambos os casos, a energia criadora recua e, de modo grosseiro, a matéria triunfa sobre o espírito. “O todo não mais vive plenamente” era a maneira de Nietzsche diagnosticar a decadência, “por toda a parte a parali-

sia, dificuldade, apatia ou hostilidade e caos.” A sociedade decadente, assim como a arte decadente, concluiu Nietzsche, “é composta, calculada, artificial e fabricada”.⁶¹

Os avanços supostamente positivos — o crescimento da riqueza e da indústria, a difusão da capacidade de se autogovernar, a valorização da tecnologia e o declínio da religião — passavam a ser os precursores dos “últimos instantes da civilização”. A Europa entrou na “impressionante velhice”, segundo Victor Hugo, em 1827, aos 25 anos. Sua civilização era agora “antiga”, insistiam outros românticos franceses; estava “desgastada”, “decadente”, “senil” e até mesmo “agonizante”.⁶² O progresso assumia um significado cruelmente irônico, a exemplo da discussão de Théophile Gautier sobre o progresso nas artes em seu “*Preface*” à *Mademoiselle de Maupin*: “Alguns séculos atrás tínhamos Rafael e Miguelângelo”, escreveu Gautier severamente, “agora temos M. Paul Delaroche, e tudo porque estamos progredindo.”

Todavia, ridicularizando a idéia de Progresso, Hugo e Gautier traíam a mesma premissa a exemplo de Comte ou Spencer, ou seja, que as sociedades e as civilizações possuíam existência e função determinadas como um organismo biológico exatamente como seus membros. “A raça humana como um todo avançara, se desenvolvera, amadurecera, como nós”, observava Hugo. “Ela já foi uma criança, um adulto, e agora estamos olhando sua impressionante velhice.” Hugo repetia uma tradição organicista anterior a Giambattista Vico (cujas obras entravam novamente em voga nos círculos literários de Paris) e definitivamente anterior a Platão e os gregos. Exatamente como a velhice finalmente surpreende cada um de nós, argumentava a visão organicista, assim deverá surpreender a civilização européia. Quase duas décadas antes John Draper advertira que na civilização chinesa “podemos ter uma idéia de como ficaremos na velhice”, mas os românticos e seus opositores argumentavam que a Europa ocidental já estava lá. Em ambos os lados do Atlântico a idéia de que a Europa era o Mundo Antigo era lugar-comum, contrastando com o Novo Mundo da América. Mesmo o poder e a influência incontestável exercidos pela Europa no mundo se tornaram suspeitos, uma vez que só comprovavam que a era do crescimento dinâmico já havia passado; o único futuro restante era a maturidade escorregando para a decadência.

Num sentido profundo, o medo da decadência no século XIX refletia o medo de seu próprio sucesso. A imponente civilização européia assumiu a qualidade de “exorbitância”, um excesso e uma facilidade de riqueza, mobili-

dade social, conforto material e complacência — além de um excesso de mudança e destruição do passado. “O progresso atrofiou em nós tudo que era espiritual”, escreveu Charles Baudelaire.⁶³ Os mesmos “excessos” que provocaram indignação nos românticos radicais como Gautier também provocaram a ira de seus oponentes conservadores. Seis anos depois das telas de Couture serem reveladas, um desses conservadores, conde Arthur de Gobineau, retorceu o progresso de forma profundamente nova e surpreendente.

7

CAPÍTULO 2

SOBRE OS ESCOMBROS

Arthur de Gobineau e o pessimismo racial

A queda das civilizações é de todos o fenômeno mais impressionante e, ao mesmo tempo, mais obscuro da história. (...) Toda aglomeração de homens, por mais engenhosa que seja a rede de relações sociais a protegê-la, adquire desde o nascimento, oculta nos elementos vitais, a semente fatal da morte.

— Arthur de Gobineau,
Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas

Joseph-Arthur de Gobineau já começou a vida desprezando duas coisas: a revolução e a burguesia. Nasceu em 14 de julho de 1816, dia da comemoração da queda da Bastilha, prova de que “os opostos se atraem”, escreveu mais tarde com estranho prazer. Suas grandes paixões na vida eram os livros, em particular a poesia e a literatura científica, e ele mesmo, ou antes sua linhagem aristocrática. Como conde de Gobineau, gostava de se descrever como o último remanescente de uma antiga família de nobres normandos. Chegou a traçar uma árvore genealógica no intuito de mostrar que os Gobineau eram descendentes diretos dos *vikings*, conquistadores da Normandia, o mesmo tronco que produzira Guilherme, o Conquistador.* Sua mãe outrossim alegava ser

*Esta era a sua *Histoire d'Otto Jarl*, pessoalmente impressa em 1879. A verdade era outra bem diferente. Os Gobineau eram uma família de prósperos comerciantes de Bordeaux que se tornaram nobres no século XVIII a serviço da realeza. Os condes de Gobineau eram, em suma, uma prova das virtudes da mobilidade social, qualidade própria da moderna “sociedade mercantil” deveras menosprezada por Gobineau.

descendente de um filho ilegítimo de Luís XV, o que também pode ter contribuído para a eterna obsessão de Gobineau por consangüinidade, hereditariedade e raça, do mesmo modo que para a repugnância pela época de seu nascimento.

O pai de Arthur, Louis de Gobineau, combatera lealmente na facção monarquista durante a Revolução Francesa e fora preso sob o domínio de Napoleão. Entretanto, o fato de não receber pensão nem reconhecimento dos Bourbon, monarcas reabilitados, o amargurou profundamente. Forçado a viver modestamente como oficial do exército com meio soldo, transferiu sua amargura e autopiedade para Arthur. “Minha própria situação [é] a de um derrotado”, escreveu Louis a seu filho adolescente em suas memórias, cheias de rígidas autojustificativas. “Minha humilhação é que vejam minha espada arrancada por obedecer a meu príncipe.”¹

Aos dezenove anos, o jovem Arthur de Gobineau estava determinado a vencer onde seu pai havia falhado. Resolvera reverter o destino da família, não seguindo seu pai no exército, mas como poeta, escritor de peças teatrais e notável homem de letras — um Goethe francês. Aproveitando a metáfora do pai, escreveu à irmã em 1834: “A espada que essa época destruiu será substituída por minha pena.(...) Sabendo como preservar minha independência a todo custo, desmentirei o mundo — e vou conseguir.” Com mais franqueza, ele confessa: “Tenho de conseguir ou morrerei.”²

Quando deixou a Normandia natal e chegou a Paris em 1835 para lançar sua carreira literária, Gobineau era, como o pai, um monarquista católico conservador. Mas nos assuntos poéticos e artísticos era modernista até a raiz dos cabelos. Seu tutor (que fora também amante de sua mãe) o rodeara com as obras de poetas alemães contemporâneos, entre eles Hölderlin e Novalis, e revelava um profundo interesse pelo que logo viria a se chamar a “vanguarda”.³ Naquele tempo nada havia de especial nessa combinação de política conservadora e gostos vanguardistas. Para cada artista ou político radical, ou “boêmio”, vivendo e trabalhando em Paris, como Georges Sand ou Théophile Gautier, facilmente se podia encontrar um Chateaubriand ministro de Estado sob o comando dos Bourbon ou um Alfred de Vigny adornando o salão literário ultramonarquista da duquesa de Cayla em companhia do jovem Victor Hugo.⁴

A despeito das divergências políticas, românticos boêmios e conservadores compartilhavam o mesmo esforço em prol da moderna sociedade francesa. Seguindo o exemplo das Revoluções Industrial e Francesa, uma nova classe

dominante formada por comerciantes, banqueiros e industriais se projetava e, ao contrário dos antecessores no Antigo Regime, não parecia ter tempo nem interesse pela arte. Hölderlin, poeta alemão, introduzira o termo “filisteu” para descrever essa classe média supostamente limitada e antiintelectual. Entre os românticos franceses, uma outra palavra fizera o mesmo: *burguesia*.

Sobre a burguesia
A burguesia francesa era, conforme Hölderlin dissera sobre a classe média alemã, constituída de “bárbaros”. Mas de bárbaros modernos, não primitivos, produtos da “diligência e da ciência”. Enquanto classe social, eram “muito incapazes de qualquer emoção divina”.⁵ Charles Baudelaire considerava sua própria sociedade “a mais estúpida de todas”, um mundo de “hipocrisia romântica asinina [e] o lar da imbecilidade”. O “comércio”, declarou, “é satânico pela própria essência”. Muitos além de Gobineau, radicais ou reacionários, teriam concordado com ele.⁶ Um dos modelos literários de Gobineau, o romancista Stendhal, escreveu que a visão de um homem de negócios, advogado ou médico bem-sucedido fazia com que ele quisesse “chorar e vomitar ao mesmo tempo”.⁷ O credo burguês era, desdenhou Gustave Flaubert, “o homem nasceu para o trabalho”. O credo do artista, ao contrário, fora extraído do romance de Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, publicado em 1834, um ano antes de Gobineau chegar a Paris: “l’art pour l’art, ou a arte pela arte”.⁸ Ser um artista ou um escritor era ser um antiburguês por definição: em outra famosa frase de Gautier, o papel cultural do escritor era *épater la bourgeoisie*, ou “chocar a burguesia”. O artista e o aristocrata ficam de lado e acima das aspirações medíocres dos “donos de tabacarias, armazéns e vendedores de batatas fritas” que formavam o núcleo da moderna sociedade mercantil. Ao contrário, o artista romântico olhava para todos os lados em busca de inspiração e ligação espiritual.

Conforme discutido no primeiro capítulo, a alienação romântica incitava um fascínio nostálgico pela Idade Média, a mesma época que o Iluminismo repelira como Idade das Trevas e acusara de ser uma era de superstições e tirania clerical.

A outra rota de fuga da modernidade era geográfica, em direção às culturas não-ocidentais da Idade Média — Índia e Ásia. Depois que estudiosos acompanharam Napoleão em sua conquista do Egito em 1798 e o orientalista Jean-François Champollion decifrou a pedra de Rosetta em 1822, Paris passou a ser um dos principais centros de estudos orientais, alimentando a fermentação intelectual que surpreendera a cidade. Em certo nível, o orientalismo suscitava o interesse pelas antigas civilizações do Oriente Mé-

dio e Índia e pela lingüística comparada. A Sociedade Asiática de Paris (1822), a Real Sociedade Asiática de Londres (1823) e a American Oriental Society (Sociedade Oriental Americana — 1842) eram os principais centros de pesquisa e tradução da literatura e de textos não-europeus. Mas os gostos exóticos do orientalismo também influenciaram a imaginação estética romântica. As grandes estrelas do romantismo francês — Chateaubriand, Gautier, Gérard de Nerval — foram profundamente afetadas pelas traduções dos *Upanishads* indianos, do drama indiano *Shakuntala* e da epopéia persa *Shah-Nameh*, além de clássicos chineses e árabes, realizadas pelos sábios europeus. O filósofo Friedrich Schlegel, vindo a Paris em 1803 para estudar o sânscrito, proclamou que “é no Oriente que devemos buscar o mais elevado romantismo”.*

O orientalismo romântico deu uma nova guinada na antiga crença na inevitável direção da civilização para o oeste. Desiludidos com os resultados da moderna civilização européia, os românticos cultivaram um novo fascínio e respeito pelos antepassados orientais. Ilustres expoentes do orientalismo, como o pintor Eugène Delacroix e mais tarde o próprio Gobineau, depararam com o fato de que, embora a Europa ocidental fosse visivelmente mais “avançada” que as “decadentes” civilizações orientais, essas culturas mais antigas haviam preservado valores espirituais aparentemente perdidos na sociedade deles. Delacroix trocara Paris por Marrocos exatamente no ano anterior à chegada de Gobineau, em busca de novidades estéticas e novas sensações. O mesmo faria mais tarde Gobineau, viajando para a Pérsia, e ainda mais tarde, Gauguin no Taiti.

Acima de tudo, os povos não-europeus, da mesma forma que os europeus pré-modernos, pareciam irradiar uma vitalidade que a civilização moderna dissipara ou destruía. Segundo explicou o contemporâneo de Gobineau, Charles Baudelaire: “Existem pelo menos três grupos merecedores de respeito: os padres, os guerreiros e os poetas. Saber, matar e criar.”¹⁰ Os três estavam desaparecendo da vida moderna. Seu produto mais marcante, alegavam os românticos, era o *ennui*, a letargia ou a “náusea entorpecida” resultante de um estilo de vida supercivilizado. A tela *Romanos da decadência*, de Thomas Couture, sofria de *ennui* (tédio); o mesmo ocorria com os jovens frios

*Edgar Quinet, estudioso da literatura chinesa e professor na Universidade de Paris, comentou em uma de suas conferências o impacto dos estudos orientais na estética romântica: “Alemanha: Herder, poesia hebraica, influência persa (Jean-Paul); Goethe. (...) Inglaterra: a escola de Lake, Coleridge, Shelley completamente indiano; Byron etc.”

e aborrecidos dos romances de Balzac. O *ennui* era o oposto do que os românticos denominavam “sentimento vital” e inimigo da criatividade artística. Baudelaire sintetizou a dicotomia entre o moderno e o primitivo da seguinte maneira: “Os povos nômades e até os canibais, em virtude de sua energia e dignidade pessoal, talvez sejam superiores às nossas raças do Ocidente.”¹¹ Ou, conforme expressou Théophile Gautier: “Antes a barbárie do que o tédio!” Era o sentimento que Gobineau transformaria numa nova teoria da história.

Gobineau voltou-se para a história principalmente para esclarecer a si mesmo por que sua carreira literária fracassara. Ao chegar a Paris descobrira milhares de jovens com as mesmas ambições literárias tentando ser bem-sucedidos.* Como Gobineau não possuía conhecidos que o ajudassem, suas peças e seus poemas não encontravam público. Foi obrigado a aceitar um cargo administrativo numa companhia parisiense de gás. Irritado e humilhado, começou a repetir um tema familiar em suas cartas para casa: “Nosso pobre país encontra-se numa decadência romana”, escreveu em 1840, “estamos sem fibra ou energia moral. Não acredito em mais nada.” Ele também sabia a quem culpar: “O DINHEIRO ANIQUILOU TUDO”, escreveu em letras garrafais.

Assim como Balzac, escritor a quem admirava, Gobineau aprendeu a ver que a cidade das luzes era governada por apenas duas forças, “o ouro e o prazer”. Deu asas à sua frustração numa carta à irmã: “O dinheiro se tornou o princípio do poder e da honra. Ele domina os negócios; dirige a população; governa (...) o dinheiro é o critério de julgamento da estima devida aos homens.” A França se tornou uma “pátria de banqueiros. (...) Como me entrego a uma sociedade que (...) não tem coração”.¹²

Outros dois acontecimentos reforçaram seu pessimismo. Em 1843, Gobineau, através de dois amigos alemães, entrou em contato com Alexis de Tocqueville, um dos expoentes da organização intelectual liberal. Tocqueville o contratou como assistente para um grande projeto de pesquisa sobre as origens dos costumes e das regras de conduta na Europa moderna. A intenção de Tocqueville era mostrar que o liberalismo do século XIX, por causa de seu caráter conscientemente secular, ainda preservava os ensinamentos morais cristãos em seus fundamentos. A igualdade entre os seres humanos perante Deus, “a obrigação dos mais abastados de ajudar os menos afortunados” e o valor intrínseco do

*Um observador estimou pelo menos quarenta mil jovens escritores à procura de cargos administrativos no governo no ano de 1831, em Paris.

indivíduo ainda eram, acreditava Tocqueville, os princípios diretivos da sociedade liberal.¹³

No entanto, à medida que Gobineau passava seus dias lendo atentamente as obras dos principais filósofos progressistas da época — Jeremy Bentham, Joseph Priestley, William Godwin, o socialista francês Charles Fourier, Kant, Hegel e Fichte —, era levado a uma conclusão totalmente oposta à de seu padrão. O cristianismo tradicional, protestava, “o elo que devia unir os homens por meio de suas crenças”, sem dúvida fracassara. A ganância, o interesse particular, a falsidade e os ganhos materiais eram as forças dominantes da época. Ao mesmo tempo Gobineau responsabilizava o cristianismo por essa falência moral. Em vez de valorizar a força, a coragem e o sacrifício próprio, tal qual os povos antigos, a moralidade cristã “declarava abertamente preferir os fracos e os humildes”.¹⁴ Isso permitira uma certa fraqueza de espírito na corrente cultural européia em detrimento de princípios mais ativos e vitais, deixando um rastro de mediocridade no caminho.

O outro acontecimento foi uma onda de revoluções populares que irrompera em toda a Europa em 1848. Em fevereiro, multidões de estudantes e trabalhadores derrubavam a monarquia de Luís Filipe com violentas manifestações nas ruas de Paris. Em março, o fervor revolucionário espalhara-se, atingindo a Alemanha e a Áustria. Em novembro, o papa era expulso e seu governo substituído por uma nova república romana. Entretanto as esperanças revolucionárias de uma “nova ordem mundial” de autodeterminação nacional e liberdade logo se frustraram. Os novos países e repúblicas formados a partir das ruínas dos impérios derrubados — alemães, tchecos, poloneses, húngaros, sérvios e croatas — disputavam entre si fronteiras e territórios. A classe média liberal descobriu que as forças da insatisfação social, derramadas nas ruas com a licença da revolução, não podiam ser reprimidas a não ser pela força. Uma a uma, as novas repúblicas fracassaram e os velhos poderes retomaram seus tronos a fim de proteger a lei e a ordem pública. Na própria França, a Segunda República voluntariamente abandonou a ditadura de Luís Napoleão (mais tarde Napoleão III), sobrinho do grande Napoleão, em meio a uma série de sangrentas revoltas entre trabalhadores e camponeses em todo o país.¹⁵

Da mesma forma que as revoluções de 1968, os acontecimentos de 1848 definiram a política de toda uma geração. Conforme declarou um partidário: “Jamais emoções tão nobres movimentaram o mundo civilizado e ainda assim tudo isso acabou em fracasso.” Liberais moderados como Tocqueville, herdei-

ros autoconscientes dos ideais iluministas em relação à civilização e ao progresso, foram profundamente afetados pelos abalos e violência. Outros, porém, mais radicais, a exemplo de Karl Marx e Friedrich Engels, concluíram que a violência não havia ido longe o bastante. A liberdade e o progresso verdadeiros agora requeriam a completa e inevitável destruição do capitalismo, tanto quanto do *status quo* político. “Deixe as classes dominantes tremerem diante de uma revolução comunista”, escreveram no *Manifesto do Partido Comunista*, “os proletários (...) têm um mundo a conquistar.”

As revoluções de 1848 também destruíram as aspirações liberais do Romantismo. Poetas como Lamartine, que ajudou a fundar a Segunda República francesa, e Charles Baudelaire, historiadores como Jules Michelet, que acabara de publicar um hino em louvor ao espírito francês de união e fraternidade intitulado “O povo”, músicos como o jovem diretor da Ópera de Dresden, Richard Wagner, e uma infinidade de outros escritores e intelectuais reuniram-se para pedir liberdade e igualdade. Estavam apavorados com os resultados. Michelet disse: “Jamais escreverei ‘O povo’ novamente.” Wagner, que sustentara a explosão da revolução socialista em Dresden, foi forçado a fugir para o exterior quando ela estourou e morreu. Permaneceu no exílio por doze anos e não queria se meter com política de novo.¹⁶

As revoluções nortearam o último acontecimento entre Gobineau e a sociedade; sua atitude perante os revolucionários e seus oponentes fora uma “peste em suas casas”. Gobineau e muitos outros observadores rejeitavam as multidões de revolucionários considerando-as “bárbaras”. Porém, ao passo que Tocqueville e outros liberais viam nos tumultos “barbáricos” e na violência “selvagem” de 1848 uma regressão ao estado pré-civilizado, para Gobineau havia algo especialmente *moderno* em relação ao que acabara de ocorrer.

Manfredine era uma peça teatral começada em 1842 e que se encontrava agora totalmente revista, conseqüência das rebeliões de 1848. Ambientada em 1647, sua heroína siciliana, a condessa Manfredine, lidera uma revolta popular contra o governo espanhol não para libertar as massas, por quem não sentia nada além de desprezo, mas a fim de vingar seu irmão Roger, a quem a Espanha matara injustamente. No final, entretanto, o demagogo Masaniello toma a frente da revolta e ela se degenera numa *jacquerie* socialista. Gobineau retrata Masaniello e a turba rebelde em termos claramente antidemocráticos, como já era de esperar. Mas a brutalidade impensada e a deslealdade estendem-se às demais personagens também. Ricos ou pobres, nobre espanhol ou

camponês siciliano, todos são produtos corrompidos de uma sociedade distante da redenção.*

Apenas a própria condessa é poupada desse estrago irrecuperável. Da mesma forma que Gobineau, ela também descende dos conquistadores normandos da Sicília na Idade Média e, ainda antes, dos “bárbaros” piratas *vikings* que, durante o curso das gerações, transmitiram-lhe valor e vitalidade. Em suma, ela é a última representante de uma raça virtuosa; sua superioridade inata a resguarda da inevitável degeneração de seu tempo — assim como Gobineau fantasiava sobre si mesmo. Quando terminou *Manfredine*, Gobineau concluiu que havia uma ligação causal direta entre a linhagem aristocrática e sua alienação da sociedade burguesa. O sangue da antiga *noblesse de race* (nobreza da raça) francesa, acreditava (erroneamente), ainda corria em suas veias, proporcionando uma espécie de proteção contra a decadência avarenta típica de sua época. Conforme explicou anos mais tarde: “Descobri que não era eu quem estava envelhecendo e degenerando, mas a sociedade à minha volta.”¹⁷

Sua missão era então transpor esse *insight* para uma forma histórica mais genérica. Ele mostraria que os invasores germânicos do Império Romano eram os verdadeiros fundadores da grandeza da Europa. Vândalos, visigodos, francos e *vikings* extinguiram a decadência de Roma e trouxeram a nobreza e a vitalidade interior para um mundo antigo e desgastado. Ele iria demonstrar em detalhes de que maneira a velha aristocracia da Europa, aqueles “nascidos para a espada e o escudo, que detestarão e desprezarão o repouso para o tutano de seus ossos”, iria aos poucos desaparecer do mundo moderno, levando consigo a vitalidade e a força. A pesquisa realizada para Tocqueville, juntamente com os estudos orientalistas sobre religião e civilização comparadas, proporcionou-lhe uma sólida estrutura de saber para o tipo de tese radical que tinha em mente. Numa carta à irmã em fevereiro de 1851 mencionou “um grande livro que estou preparando sobre as raças humanas”.¹⁸ Dois anos depois o “grande livro” aparecia diante do público leitor com o título *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*.

*Segundo observa o capelão da condessa Manfredine:
*Quando um povo cai, nada pode regenerá-lo,
Nem a prosperidade, nem a pior miséria,
Nem mesmo os esforços de um grande e nobre mestre.*

A RAÇA E O MITO ARIANO

Em 1853 a idéia de “raça” ainda era relativamente nova.* Bem no princípio do século XIX, Johann Friedrich Blumenbach e Georges Cuvier propuseram uma divisão da humanidade em três raças: oriental ou mongol, negróide ou etíope e branca ou caucasiana. A disciplina instituída por Blumenbach e Cuvier, a antropologia, procurava compreender as origens dessas diferenças essencialmente fisiológicas e concluir se as raças eram de fato espécies distintas ou meras variações do mesmo tipo humano.¹⁹

Porém os europeus logo começaram a usar as diferenças raciais ou fisiológicas para explicar algumas diferenças *culturais*. Descender de uma ou outra raça, presumia-se, significava adquirir traços mentais e morais daquele povo, os quais se esgotavam em suas atividades culturais. A civilização, o avanço da barbárie à moderna sociedade civil, parecia assumir uma base nova e empírica: a questão da raça. Para os simpatizantes da idéia no princípio do século XIX, a teoria racial era apenas um prolongamento científico da “história universal” da humanidade apresentada pelo Iluminismo, na qual toda a pompa do progresso humano passa a estar relacionada com uma só causa subjacente. Muito antes de Darwin a teoria racial afirmava que as leis unificadoras do progresso não eram políticas nem econômicas (a exemplo de *O capital*, de Marx), mas biológicas.

Todas as teorias raciais anteriores ao ensaio de Gobineau haviam classificado as raças humanas de acordo com uma hierarquia, onde os brancos estavam no topo e os negros na base. Carl Gustav Carus, que deu grande forma às idéias de Gobineau, ratificava que o fato de os europeus serem mais parecidos com o ideal clássico de beleza física do que os não-europeus era um sinal de sua superioridade predestinada sobre os outros povos mais feios. Os europeus brancos eram o “povo diurno”, afirmava Carus, a luminosidade de sua pele refletindo a luz animadora do sol. Os negróides, por outro lado, eram o “povo da noite”, cuja pele de ébano revelava sua natureza escura e rudimentar.²⁰ Carus e outros teóricos concordavam que os brancos desfrutavam de vantagens mentais e físicas inatas em relação a seus parceiros morenos e amarelos.

Essa premissa da superioridade branca é naturalmente o aspecto mais no-

*Até o século XVIII o termo era sinônimo de “linhagem” ou pessoas descendentes de um mesmo indivíduo, como em “a raça de Abraão” ou o conceito francês de *noblesse de race*, a idéia de que a verdadeira nobreza (em oposição ao título de nobre adquirido por ofício ou compra) baseava-se na transmissão de determinadas virtudes aristocráticas através das gerações, a exemplo do senso de honra.

tório da teoria racial para a mentalidade do século XX. Mas naquela época não era de modo algum o aspecto mais importante ou mesmo mais interessante do pensamento racial. O que intrigava a imaginação do século XIX era a premissa de que a história natural do homem enquanto espécie biológica também produzira a história cultural da humanidade como seres sociais e criativos. A classificação racial parecia revelar os mistérios do processo civilizador esclarecendo o que levou certas sociedades a avançarem mais fácil e rapidamente do que outras.

Gustav Klemm publicou os dez volumes de *História cultural e geral da humanidade* entre 1846 e 1852, um ano antes do lançamento do *Ensaio* de Gobineau. Klemm insistia que todos os avanços culturais na história consistiam na difusão e no desenvolvimento de tipos raciais distintos. Para ele, a diferença crucial entre as raças não residia na cor da pele, mas em traços “ativos” e “passivos”. Um tipo racial ativo exhibe, nos estágios iniciais (que Klemm denominava de selvageria humana), força e vontade interior, as quais utiliza para vencer obstáculos e conquistar outras raças mais passivas (e portanto inferiores). A conquista, por conseguinte, trazia a miscigenação, à medida que os conquistadores se estabeleciam e perdiam a independência e a vontade feroz. O grupo original dominante desaparecia e um novo tipo racial se formava seguido de um novo estágio de civilização.²¹

Para Klemm e Carus, a história é fatalmente a história da mistura racial. Mas essa mistura era algo bom e não ruim. Acompanhando a visão de progresso cultural universal do Iluminismo, Klemm acreditava que o firme avanço do homem europeu da selvageria para a liberdade podia ser traçado em níveis sucessivamente mais elevados de criação e combinação racial. Outros discordavam. Contudo, o consenso entre os teóricos raciais era de que a história da raça era a história do progresso, do avanço persistente da preponderância da raça branca e da propagação da liberdade política para todos os brancos (pelo menos do sexo masculino) em sua forma européia racialmente padronizada.

Por essa razão o principal apelo do racismo no século XIX era a mensagem politicamente progressista e até mesmo liberal. Se todos os brancos (ou brancos do sexo masculino) pertenciam à mesma raça, não havia desculpas para discriminação social ou econômica entre eles. A teoria racial derrubara as reivindicações de privilégio e autoridade de uma classe aristocrática. Em vez disso, todos os franceses, ingleses e alemães eram beneficiados no nascimento com os mesmos dotes culturais, independentemente de sua origem social. E

além do mais, à medida que a sociedade européia avançava nessa direção feliz e igualitária, assim a força cultural dos brancos naturalmente se estendia sobre o mundo não-branco.²² Em suma, a direção global do pensamento racial na Europa era a do otimismo igualitário, liberal e ainda de satisfação própria.

A palavra “raça” só tinha aparecido uma vez antes nos escritos de Gobineau, em 1849.²³ Ao estruturar sua discussão, ele confiou intensamente em seus antecessores alemães, especialmente Klemm, Carus e Christian Lassen.* Gobineau admitiu a classificação hierárquica racial de branco-amarelo-negro e a noção da história racial como história cultural. Todavia, quando colocou no papel suas próprias idéias a respeito das raças, revelaram-se seu desespero e alienação romântica, para não falar no senso de exclusividade aristocrática. Em vez de ser o ápice do progresso biológico humano, a Europa moderna passou a ser a fossa da degeneração racial. Com um golpe Gobineau reorientou de forma radical as idéias européias acerca da raça humana.

Em seu *Ensaio*, os europeus brancos contemporâneos ainda são evidentemente superiores aos parceiros negróides ou orientais. Segundo explicou Gobineau, o homem branco desfruta de uma harmonia ainda maior entre energia física, inteligência e escrúpulos morais. De todas as raças, a branca permanece a mais vital — e é essa vitalidade, uma força ou essência de vida transmitida do organismo vivo para seus descendentes, que reside na origem de toda criatividade e civilização humanas.²⁴

Os portadores dessa vitalidade orgânica eram os ancestrais aborígenes da raça branca européia, a quem Gobineau chamara de “arianos”. A palavra proveio do mundo dos estudos orientalistas e possuía ela própria uma história interessante. Em 1788, *sir* William Jones, um empregado da Companhia das Índias Ocidentais britânica, estabeleceu as profundas semelhanças gramaticais entre o latim, o grego, o persa e o sânscrito, além das línguas germânicas e célticas. Jones levava a considerar que todos esses povos originalmente devem ter compartilhado a mesma língua, e quem sabe outros traços culturais também.²⁵ Friedrich Schlegel levou o argumento adiante quando foi a Paris em 1803 para dar continuidade a seus estudos em filosofia indiana. Para ele, o sânscrito era a língua original utilizada por *todas* as civilizações tanto do Oriente quanto do Ocidente, e que seus grupos falantes históricos, os conquista-

*Christian Lassen era aluno do irmão de Friedrich Schlegel, August Wilhelm, um dos principais partidários do arianismo romântico. Lassen estudara em Paris com muitos dos orientalistas conhecidos e admirados por Gobineau. O trabalho de Lassen sobre a herança ariana na Índia (1858-1862) deu um grande impulso às ligações entre a teoria racial e a tese ariana.

dores nômades arianos da Índia, eram os verdadeiros ancestrais dos gregos, romanos e outros fundadores da cultura ocidental.

Conforme ocorreu, Schlegel estava errado. Entretanto, sua conclusão de que todas as civilizações haviam sido inicialmente uma só civilização influenciou o pensamento de orientalistas e filósofos em toda a Europa. A idéia de uma desaparecida raça de seres perfeitos dotando o mundo com todo o seu conhecimento antecedia os gregos e o mito da Atlântida. Era uma outra variante do mito da Idade de Ouro. O ano da chegada de Schlegel a Paris marcou o apogeu do fascínio pelo Egito antigo e pelo “primitivismo”, a crença de que uma raça antiga e superior de filósofos, inventores e artistas já haviam habitado o planeta e criado uma supercivilização desaparecida. O primitivismo incitara um singular debate acadêmico na época de Rousseau, inspirando um forte interesse pelos monumentos neolíticos, a exemplo dos monólitos de Stonehenge.²⁶

Schlegel era figura notável não apenas no orientalismo e na teoria ariana, mas também no movimento romântico. Sua tese sobre os árias rapidamente se enraizou nesse fértil solo imaginativo. Os árias passaram a ser os fundadores da civilização, antecedendo gregos, romanos e egípcios. Por volta de 1813 os estudiosos haviam concebido o termo “indo-europeus” para descrever esse povo precursor, inquieto e aventureiro, que deixara a terra natal para cumprir uma missão histórica. À medida que vagueavam, espalhavam sua cultura de leste a oeste, uma vez que a “marcha da cultura”, explicou August Friedrich Pott, “sempre seguiu o trajeto do sol”.²⁷

Para Christian Lassen, da Universidade de Berlim, esses arianos errantes mostravam todas as virtudes de uma Europa antiga e pré-burguesa. Apresentavam beleza física e coragem admiráveis, um forte senso de honra pessoal (*arya* quer dizer “homem honrado”, em sânscrito) e expressavam seu espírito nobre e sua vitalidade em poemas épicos desde Homero e *Beowulf* ao *Mahabharata*. Eram homens intelectualmente bem-dotados, capazes de equilibrar a imaginação e a razão, diferentes dos povos inferiores por eles conquistados (como os drávidas na Índia antiga e os povos semitas no Oriente Médio). Eram homens acima de tudo ligados à terra, revelando profundas raízes emocionais com ela em vez de com os centros urbanos ou comércio. Os árias eram, em suma, o oposto da “polidez” no sentido iluminista do termo. Ao contrário, eram virtuosos no sentido rousseauiano, ainda não contaminados pela corrupção e pelos falsos valores. Essa virtude era ao mesmo tempo um patrimônio hereditário e o legado de seus descendentes.

Nesse momento, naturalmente, a tese ariana ou “indo-germânica” fundiu-se à teoria racial. Os árias errantes representavam o primeiro exemplo das raças ativas de Klemm. E, seguindo os pressupostos de vitalismo racial, Lassen e outros partidários da teoria ariana também concordavam que os povos arianos mais próximos da linha de descendência direta original preservaram mais vitalidade e qualidades heróicas. Persas, hititas, gregos homéricos e hindus védicos em épocas remotas e, um pouco mais tarde, *vikings* e tribos germânicas levaram uma civilização heróica para longe de seu lar primitivo. No mito ariano romântico, um passado heróico e virtuoso substitui o presente civilizado como o meio de determinar o valor de uma raça — ou de uma civilização.

A mescla da teoria ariana com a racial deu a Gobineau fundamento para alegar que toda a cultura européia derivava de um só tipo biológico: o branco ariano ou indo-germânico. E não apenas na Europa. A história, disse ele, “nos mostra que todas as civilizações provêm da raça branca e nada pode existir sem sua proteção”. Os três últimos volumes do *Ensaio* inspecionaram as civilizações formadas pelo sangue ariano. O alcance é assombroso em seu escopo.

Gobineau delineou dez grandes civilizações históricas descendentes dos grupos guerreiros arianos. “Dos vários povos que vivem ou viveram na terra (...) os remanescentes gravitaram em torno dessas [civilizações] de forma mais ou menos independente, como os planetas em torno do sol.” O primeiro foi a Índia, berço da civilização ariana propriamente dita; depois vieram o Egito e a Assíria, incluindo a Pérsia, todos supostamente fundados por uma única raça de invasores arianos brancos, que subjugaram e colonizaram os povos semitas nativos. A seguir vieram Grécia, Roma e os invasores germânicos, os fundadores da cristandade ocidental.

A essas civilizações “brancas” fundadoras da cultura ocidental, Gobineau incluía a China, argumentando que ela havia sido estabelecida por uma colônia de guerreiros arianos provenientes da Índia. Mais surpreendente ainda, as civilizações da América pré-colombiana também foram tratadas como produtos do mesmo espírito colonizador ariano. Da mesma forma que no caso chinês, as realizações culturais dos astecas e dos maias não pertenciam a eles próprios; suas leis, seus costumes, seus conhecimentos matemáticos e habilidades tecnológicas eram herança de uma “raça mais refinada há muito desaparecida”. Para Gobineau, a lógica do vitalismo racial era óbvia. Como “a história nasce apenas do contato com o homem branco”, onde quer que encontremos cultura temos de admitir sua presença.

Depois de outorgar os bens da civilização, os povos arianos então desapa-

receram imediatamente enquanto grupo distinto. Deixaram para trás apenas a língua (uma concessão de Gobineau aos lingüistas indo-europeus) e uma certa estirpe biológica superior nos povos por eles conquistados. Esse remanescente racial se tornou a aristocracia de cada civilização, desde os brâmanes da Índia, a nobreza zoroástrica da Pérsia e os heróicos aqueus da Grécia homérica aos guerreiros frâncicos da Europa de Carlos Magno. Para Gobineau, não fora a economia mas a raça que dera princípio à classe dominante. “Uma sociedade é notável e brilhante na medida em que preserva a natureza da nobreza que a criou.”²⁸

Por fim, o mito racista ariano era para Gobineau a fantasia de sua própria soberba linhagem aristocrática. O *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* idealizara uma aristocracia francesa, não manchada pela revolução ou pelo comércio, numa escala realmente global. Esse é também o motivo pelo qual mais tarde se tornou tão importante para Gobineau traçar sua linhagem até Otto-Jarl, o *viking* e quase mítico conquistador normando. Do mesmo modo que a condessa Manfredine da ficção, a descendência ariana o isolara dos “filisteus” e de sua sociedade mestiça e degenerada. Para Gobineau, “a raça branca desaparecera da face da terra” tendo “perdido completamente sua pureza na época de Cristo”. A vitalidade racial ariana “se corrompera e desgastara”. Seu último suspiro eram as tribos germânicas e os *vikings*. Desde então a civilização continua vivendo com um tempo emprestado e uma vitalidade emprestada.²⁹

A proporção que a raça ariana expandia seu domínio com vigor por meio da guerra e da conquista (afinal de contas, símbolos da vitalidade racial), também começou a se diluir em quantidade e força. Através de suas várias e distantes conquistas, as outrora grandiosas nações arianas se tornaram “ricas, mercantis e civilizadas”. Os conquistadores se viram frente a frente com o conquistado. A repugnância “natural” por diferentes raças se impôs para ambos mas acabou por ceder, até que os povos inferiores e subjugados não mais pareceram feios (conforme em Nietzsche, as diferenças e as conquistas estéticas e morais são parte de um mesmo processo de formação de valor). O cruzamento inter-racial se deu e “o sangue da raça civilizadora foi aos poucos se diluindo”, espalhado entre as muitas raças inferiores.³⁰

O processo civilizador era para Gobineau um processo de corrupção, simbolizado pela miscigenação racial. Os conquistadores quedaram vítimas de seu próprio gênio por criarem uma ordem política e social estável. Essa é a “semente inevitável da morte” que Gobineau mais temia — o castigo da civi-

lização. Para ele, a mistura fatal dos povos numa sociedade complexa era a fonte da criatividade mas também da instabilidade. As civilizações tentam prolongar sua existência transformando-se em impérios, fundindo diferentes povos e culturas num só todo. Mas essa fusão multicultural não consegue sobreviver porque, no final, o sangue se revela. O exemplo favorito de Gobineau eram os gregos e os persas da era helênica que, apesar dos melhores esforços de Alexandre o Grande, seguiram caminhos separados após sua morte. O destino racial também explica o motivo, segundo Gobineau, de os selvagens permanecerem selvagens mesmo depois de um prolongado contato com seres superiores e civilizados. O processo histórico sozinho não pode transformar bárbaros em homens civilizados; nem pode, pela mesma razão, submeter o civilizado à selvageria. Só a raça pode fazê-lo.³¹

Para Gobineau, a raça “impõe às populações seus modos de vida. (...) Ela dita suas leis, seus desejos, seus amores e seus ódios”. Ela conduz povos e civilizações “como escravos cegos” às maiores vitórias e às piores catástrofes.³² Conforme a raça dominante dilui seu sangue em relações com raças inferiores, sua prole perde a capacidade de controlar os acontecimentos. As civilizações entram literalmente em crise, conclui Gobineau, por não estarem mais nas mesmas mãos. “O sopro não pode ser desviado, ele é inevitável. O sábio pode percebê-lo chegando, mas nada pode fazer. A mais consumada arte de governar não pode reagir às leis imutáveis do universo”, leis essas da vitalidade racial.

Esse destino degenerativo assoma doravante à Europa do século XIX. Para a mentalidade de Gobineau, a civilização européia não possuía uma progressão linear ascendente da barbárie à civilidade ou da escravidão à liberdade. Ao contrário, movia-se em círculos, conforme as pessoas mais próximas da raiz ariana e, por conseguinte, mais vivazes, conquistavam aqueles mais distantes dessa origem, apenas para se misturarem com os inferiores e perderem a própria pureza racial. A história passava a ser um ciclo interminável de guerras, miscigenação e conquistas — a versão racista de *anakuklosis* de Gobineau. Não há vencedores na história, apenas, ao longo do tempo, perdedores:

Nossa civilização pode ser comparada às ilhas temporárias atiradas ao mar por vulcões submersos. Expostas à ação destrutiva das correntes e sem as forças que as sustentavam, um dia irão se dispersar e os fragmentos serão arremessados às ondas triunfantes.

“É um triste fim”, admite Gobineau, “e um fim enfrentado por muitas raças nobres antes de nós.” Porém esse é o inevitável destino da população europeia modernista e mestiça, os herdeiros ignorantes e ignóbeis de uma raça outrora imponente.³³

Após as invasões germânicas arianas, a Europa pré-modernista foi abençoada com uma classe dominante racialmente homogênea, que persistiu da queda do Império Romano até o final da Idade Média. “Louros” e “espadaúdos”, segundo a descrição de Gobineau, e “educados numa religião pura e rígida, de política sábia e gloriosa história”, esses guerreiros germânicos preservaram durante um período a vitalidade dos arianos aborígenes.³⁴ Depois, de modo insensato, a Igreja Católica ensinou a “maleabilidade” e os “motivos para a sociabilidade”³⁵ dessa nobreza feudal ainda racialmente intacta. Essa sociabilidade (a “polidez” para o Iluminismo) veio a ser sua perdição. Em vez de lutar e governar suas populações escravas, os conquistadores aprenderam a se casar com elas. Finalmente, alemães, latinos e gauleses miscigenados e a elite europeia afundaram no inevitável ciclo de Gobineau de corrupção e declínio racial.

Uma nova classe de europeus surgiu no final da Idade Média. Era uma classe média urbana que ganhava a vida pelo comércio em vez de pela guerra e pelas terras; mas era também “média” enquanto raça híbrida formada de conquistadores e conquistados. O restante da história europeia passou a ser então uma luta entre os remanescentes da aristocracia germânico-ariana original e a emergente ordem burguesa, luta essa em que a burguesia cada vez mais saía vitoriosa, graças a seus membros maliciosos e superiores. Segundo a perspectiva de Gobineau, a Revolução Francesa marcara a derrota final da exclusividade racial. Dali em diante as exigências da classe média de liberdade, igualdade e “o dogma liberal de fraternidade humana” se mostraram insuperáveis. A ordem social da Europa, outrora sagrada, baseada em aristocracia, coroa e altar, fora derrotada e arruinada — a exemplo da própria família de Gobineau.

Pode parecer estranho considerar a Revolução Francesa um conflito essencialmente racial, porém Augustin Thierry o fizera vinte anos antes no livro *A história da Revolução Francesa*. Na história de Thierry, a Revolução Francesa chega ao ponto culminante numa luta centenária entre duas raças ou povos distintos, os gauleses e os francos. A maioria gálica finalmente vence, libertando-se de seus opressores francos nos terríveis acontecimentos de 1789. Para Thierry, a história racial é novamente o triunfo da liberdade e da igualdade.³⁶ Gobineau, por outro lado, deduz o final feliz liberal, enquanto o aspecto racial da luta está completamente escondido dos antagonistas. A revolução é um está-

gio em que, segundo os dizeres de Matthew Arnold, “exércitos ignorantes lutam à noite”, à proporção que jacobinos, monarquistas, bonapartistas e outros degenerados lutam entre as ruínas deixadas por seus antepassados mais vigorosos.

A imagem de ruínas percorre todo o *Ensaio*. As ruínas foram, no entendimento de Gobineau, os vestígios de um povo superior (porque antecederam) a nós que, apesar disso, eram tão cegos à própria sina como nós à nossa. “Todas as civilizações antes da nossa (...) acreditavam na própria imortalidade. Os incas e suas famílias (...) estavam decerto convencidos de que suas conquistas durariam para sempre. Com um simples sopro, o tempo arremessou seu império, como a outros tantos, ao mais profundo abismo.”³⁷

O pessimismo racial de Gobineau não é tanto uma teoria da história quanto uma obra da arte romântica. Hoje, escrevia Gobineau, “não há mais classes sociais, não há mais povos, mas com certeza certos indivíduos que flutuam nos escombros depois do dilúvio” — como ele mesmo. Contudo, ainda que a burguesia triunfe, novas hordas de massas mestiças irão surgir da escuridão rural para ocupar os centros urbanos. O resultado inevitável foi 1848 e depois o pior. Quanto aos EUA, que otimistas como Tocqueville haviam considerado os últimos a receber das mãos dos europeus a tocha da civilização, eles realmente representam o fundo do bueiro racial. Lá a escória humana de outras nações e povos — África, Ásia e Europa — se agrupa e se concentra. Os EUA representam “a última forma possível de cultura”.³⁸

Da mesma forma que o sangue ariano mais adiante se dilui, assim essas massas mestiças irão finalmente ser totalmente absorvidas. “Daqui por diante, a espécie branca irá desaparecer da face da terra.” Outras raças — amarelos, negros e vermelhos — irão surgir e ocupar seus lugares, extinguindo para sempre a lembrança deles. Entretanto terá terminado o período criativo para a humanidade. Os seres humanos “não terão desaparecido de todo, mas terão se degenerado completamente (...) destituídos de força, beleza e inteligência”. Segundo Gobineau conclui com tristeza: “Talvez esse medo, reservado a nossos descendentes, nos deixe frios se não sentirmos, com secreto horror, que a mão do destino já está sobre nós.”³⁹

O PESSIMISMO RACIAL COMO DOCTRINA

O *Ensaio* foi recebido com indiferença. Pelo menos assim pareceu a Gobineau. Para seu desalento, o livro não veio a ser um estrondo de controvérsias. Os

antropólogos e teóricos raciais franceses foram, de modo notório, apáticos, até hostis, à abordagem de Gobineau. Mais embaraçador ainda, suas principais fontes de inspiração — inclusive Carus e August Pott — acusaram-no de incompetente e teimoso.⁴⁰ Num certo grau, Gobineau poderia dispensar essas críticas considerando-as previsíveis. Segundo revelou a um amigo: “Jamais supus que pudesse dizer às pessoas: ‘Vocês estão num estado de decadência total, sua civilização está num pântano, sua inteligência, reprimida, vocês, a meio passo da sepultura’ e não esperar uma certa oposição.”⁴¹ Mas, uma vez que o livro nunca atingiu os leitores franceses nem fez sua reputação como grande filósofo ou historiador, ele também se sentia desapontado.

Na opinião de Gobineau, o *Ensaio* era um trabalho de ciências exatas, a seu modo tão revolucionário quanto a descoberta de Copérnico de que o Sol e não a Terra era o centro do sistema solar. Ele tinha estabelecido de uma vez por todas os princípios raciais subjacentes em toda a história, os quais doravante forçariam os homens a reconsiderarem seus conhecimentos e concepções sobre a ascensão e a queda das civilizações. “Precisamos incluir a história entre as ciências naturais”, escreveu, “e dar-lhe toda a precisão científica exigida por esse tipo de conhecimento.” É impressionante o paralelo entre Gobineau e Karl Marx, na época ainda trabalhando arduamente no British Museum em sua primeira minuta de *O capital*: se a história possui algum valor, esse deve ser o de uma ciência com capacidade para prever e analisar os acontecimentos.⁴² No entanto essas reivindicações de onisciência e capacidade de precisão não impressionaram o ex-patrão de Gobineau, Alexis de Tocqueville.

Tocqueville era produto de uma herança aristocrática e de uma perspectiva muito diferentes das de Gobineau. Sua família descendia realmente da nobreza normanda. A linhagem dos Tocqueville remontava ao século XII e servira à monarquia francesa pela espada do poder por mais de setecentos anos. O ambiente de formação de Alexis de Tocqueville era de pretensões avarentas e amargas lembranças, mas de responsabilidades e obrigações cívicas.⁴³ Nos assuntos políticos Tocqueville era liberal, mas seu liberalismo, tal qual o de seu pai, era temperado pelo respeito aos costumes e à tradição no tom de Edmund Burke. Seu livro *A democracia na América*, publicado em 1835, afirmava que embora as forças da mudança social e econômica pudessem ser destrutivas, por meio de uma grande atenção e reforma era possível preservar o melhor do passado. Na verdade, concluía Tocqueville, uma sociedade verdadeiramente livre requer ambas.

Contrastando com o romantismo introvertido e vanglorioso de Gobineau,

o ponto de vista de Tocqueville era definitivamente iluminista: racional, cético e por vezes sarcástico, embora esperançoso em relação ao futuro. Segundo escreveu a Gobineau anos mais tarde: "Sim, às vezes me desespero com a humanidade. Quem não se desespera. (...) Sempre disse ser mais difícil estabilizar e manter a liberdade em nossas novas sociedades democráticas do que em determinadas sociedades aristocráticas do passado. Mas jamais ousarei pensar que é impossível."⁴⁴

Gobineau enviou-lhe um exemplar do *Ensaio*, apesar de ter conhecimento de que qualquer resposta dificilmente seria estimulante. Segundo declarou Tocqueville: "Existe todo um universo entre nossas crenças." Isso era ainda mais verdadeiro do que ele podia imaginar. O *Ensaio* e a resposta de Tocqueville marcaram uma linha divisória no espírito europeu entre a tradição de liberalismo racional pertinente ao Iluminismo, dali por diante em posição de defesa, e uma nova perspectiva na qual o pessimismo racial de Gobineau desempenharia um papel cada vez mais importante.

Tocqueville antes de mais nada repeliu a perspectiva racista de Gobineau, a qual considerava (corretamente) um repúdio à qualidade essencial de todos os homens perante Deus. Tocqueville também compreendeu que a crença na superioridade racial era uma consequência, não a causa, de circunstâncias históricas específicas. "Tenho certeza de que Júlio César, se tivesse tido tempo, teria voluntariamente escrito um livro para provar que os selvagens encontrados na Grã-Bretanha não pertenciam à mesma raça dos romanos e que estes estavam destinados pela natureza a governar o mundo, sendo que os primeiros estavam fadados a vegetar pelos cantos."⁴⁵ Dois mil anos mais tarde, evidentemente, aconteceu o inverso, com a Inglaterra industrial dominando o continente europeu e grande parte do mundo.

Pois lá estava a questão do pessimismo incurável de Gobineau. A Tocqueville preocupava o fato de que uma sensação de desespero em relação ao futuro da civilização, sobretudo depois do desastre de 1848, pudesse se transformar numa profecia possível de ser cumprida. Talvez o século anterior houvesse confiado demais no progresso, admitia Tocqueville. Entretanto, as falhas da Revolução Francesa e de 1848 "nos levaram ao extremo oposto. (...) Após um excessivo orgulho, agora caímos numa exagerada autocomiseração; achávamos que podíamos fazer tudo e agora sabemos que não". O pessimismo "é o grande mal de nossa época", prevenia. Tocqueville acreditava que ao proclamar o declínio da Europa racialmente predestinado, Gobineau estimulava um fatalismo que minava a energia, a confiança e a vontade de realizar. "Se numa certa manhã

meu médico me dissesse: ‘Meu caro senhor, tenho a honra de lhe comunicar que o senhor sofre de uma doença fatal e (...) não há a menor chance de recuperação’”, contou Tocqueville, “eu não veria outra saída a não ser meter-me debaixo das cobertas e (...) me preparar para a vida eterna. Mas para as sociedades não existe a vida eterna.”⁴⁶

No entanto o aspecto do *Ensaio* mais rejeitado por Tocqueville era o fatalismo insensível de Gobineau, o determinismo racial que abolia a liberdade humana. Os indivíduos ocupam papel insignificante no ensaio, comparados às “leis imutáveis” da história das raças e à natureza brutal que os conduziu “como escravos cegos” e impusera suas escolhas. Na formulação de Gobineau, a vida orgânica de uma sociedade ou civilização está totalmente isolada dos seres humanos que a formaram. Os indivíduos não desempenham papel consciente na criação da sociedade nem na sua preservação.⁴⁷

Uma vez que o homem é apresentado sem amparo no esquema histórico de Gobineau, ele também não é responsável pelo inevitável desastre provocado. “Nada há” no destino de sua própria civilização “pelo que ele possa ser responsabilizado”, concluiu Gobineau, pois não há nada a ser feito. Tocqueville estava horrorizado com ambas as proposições. “Para mim”, explicou, “as sociedades humanas, tal qual as pessoas, só ganham valor por meio do uso da liberdade.” O grande dom da sociedade civilizada era a liberdade, liberdade esta no sentido da responsabilidade moral do indivíduo pelo que acontece com ele mesmo e com os demais. Gobineau abolira essa liberdade com um só golpe de determinismo biológico. Na verdade, Tocqueville sentia que Gobineau abolira a liberdade individual porque, de modo profundo, estava assustado com ela.

Gobineau reagiu mordaz, escrevendo:

Não estou dizendo às pessoas “vocês são inocentes” ou “vocês estão condenadas”, mas: “*Vocês estão morrendo.*” Afirmei que vocês desperdiçaram a juventude e agora chegaram à idade do declínio. (...) Estabeleçam reinados, dinastias, repúblicas, o que vocês desejarem; isso pode ser possível e até inevitável. (...) Mas, no final das contas, as causas de seu esgotamento estão se acumulando. (...) E ninguém no mundo os substituirá quando sua degeneração terminar.

“Se eu estiver errado”, acrescenta, “nada irá permanecer dos meus quatro volumes. Se eu estiver certo, os fatos não serão encobertos pelo desejo daqueles que não querem enfrentá-los.”⁴⁸

Gobineau não estava interessado em mudar o mundo. O *Ensaio* e as obras subseqüentes permaneceram no âmago da rebelião romântica: gestos de provocação visando ao que ele considerava uma ordem social dominada pela burguesia que o rejeitara. Contudo, Gobineau extraía uma distinção perspicaz e, na opinião de Tocqueville, fatal entre as “aptidões sociais” dos homens, forças psicológicas coletivas que os levavam a criar grandes civilizações, e as “qualidades que tornavam vigentes as verdades morais”: honestidade, integridade, solidariedade e um senso de certo e errado. As aptidões sociais para Gobineau derivavam do poder vital transmitido pelo sangue e pela raça. As qualidades morais, por outro lado, eram arbitrárias e convencionais — e, enfim, dispensáveis. No esquema de Gobineau, a postura ética do homem era irrelevante para o processo maior da história. Uma sociedade ou uma civilização “não traz consigo a moralidade”, escrevera, “não possui virtudes ou vícios (...) ela simplesmente não existe”.

Gobineau não estava apenas negando qualquer vínculo necessário entre a ação pública intencional e os preceitos da moralidade comum — Maquiavel, afinal de contas, observara o mesmo três séculos antes. Ele estava afirmando que a ação pública e o exercício do poder *não possuíam teor moral de espécie alguma*. Eram em vez disso ditados pelo sangue, a raça e a biologia. A vitalidade e o valor de uma civilização dependiam inteiramente de sua capacidade para gerar os padrões necessários de poder e dominação, que considerações morais sensíveis ou delicadas costumavam impedir. O fracasso em seguir os ditames do poder, fosse preservando a identidade racial ou matando um inimigo capturado, significava que os fundamentos vitais da sociedade estavam apodrecendo.

Os princípios morais eram o oposto da vitalidade e da criatividade — o que Friedrich Nietzsche chamaria de “vontade de poder”. Nos escritos posteriores de Gobineau, sobretudo em *Renascença* (1877), o autêntico poder criador sempre passa ao largo das questões da moralidade. Segundo ele, a Renascença marcou o último triunfo da aristocracia ariana da Europa sobre as forças burguesas erguendo-se contra ela. O resultado foi uma convulsão espasmódica da vitalidade não apenas na esfera artística — Miguelângelo, da Vinci, Rafael —, mas também na política, a exemplo de César Bórgia e Maquiavel.

O herói cultural de Gobineau é totalmente amoral. Padrões convencionais, sejam estéticos ou morais, cabem aos fracos e tímidos:

Saiba então que para esse tipo de pessoa cuja sorte chama a dominar os demais, as regras comuns da vida são inversas. (...) O bem e o mal são elevados a uma outra região superior, a um plano diferente. (...) Deixe para as mentes tacanhas, a ralé de subalternos, toda a negligência e escrúpulo.

“O poder é tudo, a chave mestra”, escreveu Gobineau mais tarde a Richard Wagner. “Ele destrói tudo em seu caminho e não deixa nada para trás.”⁴⁹ Conforme Nietzsche diria mais tarde, está “além do bem e do mal”.

Gobineau morreu em Turi, em 14 de fevereiro de 1882.* Até o fim de sua vida, a perspectiva da queda apocalíptica da civilização no abismo encheu Gobineau de uma espécie de terrível *Schadenfreude* romântica. “Uma avalanche de chineses e eslavos”, escreveu um pouco antes de sua morte no prefácio da segunda edição do *Ensaio sobre a desigualdade*, “salpicada de tártaros e bálticos, porá um fim à estupidez e realmente a toda a civilização européia (...) antevi e previ esse estranho fenômeno muitos anos atrás (...) mas devo admitir que não esperava que tudo isso acontecesse tão depressa.”

GOBINEAU E OS NEOGOBINIANOS NA ALEMANHA

A derrota esmagadora da França em 1870 pelo Império Germânico, a guerra civil e a Comuna no ano seguinte estabeleceram uma onda de medo em relação à degeneração nacional francesa que, se não emprestado diretamente de Gobineau, decerto fez com que ele parecesse mais certo que errado. Ainda assim Gobineau jamais se tornou popular na França como um teórico racial. A linguagem da degeneração nunca esteve ligada a nenhuma perspectiva sua específica. Suas raízes estavam em outro lugar, na teoria racial do tipo “científico” e liberal positivista repudiado por Gobineau. Entretanto, quando lamentou o fracasso de seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* na França, Tocqueville previra que ele encontraria uma reação melhor na Alemanha, previsão que veio a se comprovar.

O sucesso de Gobineau deveu-se a um só indivíduo. Richard Wagner se interessou pelos trabalhos de Gobineau em 1876, enquanto se preparava para

* Sofreu ironicamente um ataque cardíaco a bordo de um trem, o símbolo da nova era industrial por ele desprezada.

sua primeira *performance* em Bayreuth. Logo depois se encontraram e ficaram amigos. Wagner certa vez falou à mulher Cosima que Gobineau era “meu único contemporâneo verdadeiro”.⁵⁰ Embora as idéias raciais de Gobineau parecessem causar efeito nas óperas de Wagner bem mais tarde, o compositor apresentou com veemência as teorias do conde francês no grupo de jovens artistas, músicos e intelectuais em seu círculo de Bayreuth. Dois em particular, Ludwig Schemann e Houston Stewart Chamberlain, seguiriam Gobineau e transformariam suas idéias num evangelho político para a Alemanha moderna, acompanhando o evangelho artístico wagneriano.

Ludwig Schemann tinha 37 anos quando leu pela primeira vez *A Renascença* e depois o *Ensaio*, livro que transformaria sua vida, conforme mais tarde diria a todos. Afetou-o principalmente a misteriosa semelhança das idéias de Gobineau com os pensamentos da principal figura no *völkish* ultranacionalista ou movimento alemão, Paul Anton Bötticher, a quem Schemann e outros conheciam pelo pseudônimo de Paul de Lagarde.

As idéias de Lagarde eram uma mistura inconstante de Herder, Fichte, os irmãos Grimm e da *Lebensphilosophie* (filosofia de vida) romântica alemã, que também influenciara Gobineau. “A essência do homem não é a razão, mas sua vontade”, escreveu, “cuja força motriz é o amor.” A nação alemã, acreditava ele, possuía vontade própria, a expressão de sua Seele ou “alma coletiva”. No caso da Alemanha, essa alma estava sendo destruída pelo materialismo, pela ganância da classe média e pela industrialização invadindo a paisagem dos vales dos rios Reno e Ruhr. À medida que a Alemanha se unificava como nação e rumava para a corrente modernista, advertia Lagarde, a verdadeira Alemanha, arraigada nos costumes e nas tradições rurais do *Volk* (povo) comum, estava sendo esmagada. A consequência era uma crise cultural que privaria o povo alemão de sua única herança e identidade. A visão de futuro de Lagarde era sombria, num sentido romântico, até mesmo gobiniano. “Estamos frente a frente com a falência [espiritual]”, escreveu em 1881. “Vamos todos afundar na insignificância.”

Lagarde refletia a amargura dos sucessores culturalmente conservadores para os românticos alemães, para quem o progresso era o cavalo de Tróia de um futuro burguês insensível. Mecanicismo, *filistinismo*, socialismo e liberalismo, todos pertenciam à mesma classe; a verdadeira saúde espiritual significava escapar de influências malignas. Lagarde considerava a genuína cultura alemã como estando sob o ataque direto dos liberais, com sua insistência no individualismo à custa da solidariedade *völkish*, dos judeus, da Igreja Católi-

ca, dos industrialistas e de uma gama de outros elementos “não-alemães”. Nessa “nova Alemanha tão poderosa, tão liberal e totalmente não-alemã”, escreveu Lagarde, “veneramos deuses estrangeiros — o que representa a nossa ruína”.⁵¹

Schemann logo percebeu que Lagarde e outros estavam tentando definir em termos culturais e nacionais o que Gobineau compreendera em termos raciais. A alma nacionalista alemã de Lagarde era realmente sua identidade ariana, uma herança remontando às florestas e brejos do norte da Alemanha e da Escandinávia e se estendendo em direção às tradições e às comunidades rurais do *Volk* alemão. Schemann se transformou num possuído; segundo dissera, um “instrumento das forças superiores”. Embora jamais houvesse encontrado Gobineau, Schemann escreveu uma admirável biografia em dois volumes (mais tarde fizera o mesmo para Paul de Lagarde), editou os ensaios não publicados do aristocrata francês e instituiu o Arquivo de Gobineau em Estrasburgo, com mais de seis mil volumes sobre raças e teoria racial. Em 1894, Schemann e um grupo de entusiastas se reuniram na Universidade de Estrasburgo para fundar a Sociedade Gobineau e angariar fundos para uma nova tradução do *Ensaio sobre a desigualdade*. Ele apresentou as doutrinas arianas de Gobineau à Liga Pangermanista, um importante grupo de influência da ala nacionalista, que tratou de distribuir cópias do ensaio a todas as bibliotecas universitárias.⁵²

Embora o quadro de membros nunca fora numeroso (em 1914 havia apenas 360 membros oficiais), a Sociedade Gobineau atraiu a atenção dos políticos e intelectuais alemães. Ela passou a exercer uma descomunal influência sobre assuntos culturais e deu um novo matiz racial ao sentimento nacionalista pangermanista. Schemann e os neogobinianos mostrariam que a Alemanha, sozinha, iria se opor à desintegração cultural, social e racial da Europa. A cultura popular alemã era o último remanescente dos primitivos povos arianos indo-germânicos, e o povo alemão representava seus últimos descendentes e herdeiros. Como membros e admiradores do círculo de Bayreuth, os neogobinianos identificavam as óperas de Wagner, sobretudo o *Anel*, como autênticas recriações dos mitos arianos. Bayreuth passou a ter um festival anual onde os alemães-arianos podiam participar de “seus mistérios primordiais”, redescobrir as origens de sua *Kultur* e restaurar a saúde espiritual.⁵³

A questão do rejuvenescimento se tornou crucial para os neogobinianos. Nas mãos de Schemann e seu influente sucessor, Houston Stewart Chamberlain, o mito ariano de Gobineau alcançou um final feliz. Os arianos louros,

espadaúdos, viris e livres não desaparecem. Eles se tornam “teutões”, os descendentes modernos das antigas tribos germânicas. A cultura moderna continuava em crise, naturalmente; o receio de Lagarde (e de Gobineau) de que “tudo de valor estava em declínio” era por assim dizer muito efetivo para ser abandonado. No entanto, os processos degenerantes e vorazes da civilização moderna doravante possuíam um antídoto: a busca da pureza racial.

Transformar Gobineau na figura central do panteão pangermanista exigiu encobrir certos pontos inconvenientes. A raiva de Gobineau por sua terra natal fora igualada apenas pelo desprezo que nutria pela Alemanha e pela Prússia. Habitualmente ele retratava os alemães como filisteus desprovidos de humor, empregando os mesmos tons severos e ferinos mais tarde adotados por Nietzsche. A idéia de que a Alemanha guilhermina de certo modo refletia as virtudes e a vitalidade dos antigos árias lhe parecera ridícula, embora fosse exatamente isso que Schemann e os pangermanistas pretendiam defender.⁵⁴ Os admiradores alemães de Gobineau também limitaram a perspectiva histórica dele abandonando os elementos comparativos derivados dos estudos orientalistas. A herança ariana agora pertencia somente à Europa, em especial à Europa ocidental e Escandinávia. Até o termo “ariano”, com sua óbvia obsessão pela Índia dos Vedas, começava a ser substituído por nórdico ou indogermânico.⁵⁵ Schemann e Chamberlain dispensariam as especulações de Gobineau concernentes às origens arianas das civilizações chinesas e pré-colombianas, considerando-as mera fantasia. Os progenitores da civilização eram enfática e exclusivamente europeus brancos, e especificamente alemães.

Embora os escritos de Schemann se conservassem restritos a um pequeno público (embora muito ilustre), Houston Stewart Chamberlain atingira um conjunto bem maior. Germanófilo inglês e casado com a filha de Wagner, Chamberlain se tornou a figura mais influente no círculo de Bayreuth e dos neogobinianos. Em 1899 publicou *Os fundamentos do século XIX*, uma vasta e desconexa pesquisa da história européia que pretendia, segundo Chamberlain, “tornar o passado parte do presente”. A distância para o *Ensaio* de Gobineau era profunda e notória, entretanto, as diferenças ofuscaram as semelhanças.

Em *Fundamentos*, toda a civilização européia era produto da raça ariana, agora identificada como teutões ou os modernos alemães étnicos. O ária primitivo também havia espalhado a altivez aristocrática e a exclusividade conferida por Gobineau; ao contrário, ela exhibe duas notáveis virtudes, “liberdade e lealdade”, significando lealdade própria e para com os outros pelo instinto de preservar sua identidade e sua autonomia racial. Ostentando “saúde

e força físicas, muita inteligência, imaginação exuberante, incansável impulso para criar”, os povos germânicos surgem no fim no Império Romano como Siegfried partindo para sua viagem pelo Reno no *Götterdämmerung* (*O crepúsculo dos deuses*), de Wagner, “resplandecendo em juventude, liberdade (...) dotados de todas as qualidades que lhes proporcionavam os lugares mais elevados”.⁵⁶

“O teutão entrou na história”, escreveu Chamberlain, “não como um bárbaro, mas como uma criança.” Porém sua suprema confiança e ingênua pureza provaram ser sua perdição. “Todo poder foi ativado para traí-los”, da mesma forma que “uma criança cai nas mãos de experientes indivíduos libertinos.” Antigos europeus — latinos, gauleses, gregos mediterrânicos e judeus — conspiravam contra os recém-chegados alemães. Com o passar do tempo, os conquistadores eram iludidos a abraçar seus inimigos mais mortais. Eles “contaminaram seu sangue puro com uma mistura de raças mestiças de origem escrava”. No princípio do Iluminismo, o sangue teutônico original do povo alemão foi diluído e esquecido, e a civilização européia permaneceu sem solução.

Tudo isso parece familiar a Gobineau, no entanto Chamberlain agora introduzia um novo elemento corruptor, os principais vilões responsáveis pela destruição da vitalidade teutônica — os judeus. O anti-semitismo judeu emanava de Wagner e dos ideólogos *völkish*, a exemplo de Lagarde e não Gobineau.* Wagner e Karl Marx menosprezavam os judeus da Europa como símbolos da sociedade mercantil insensível. Alberich, o anão de nariz aquilino no *Anel* de Wagner, que renunciou ao amor e à beleza por causa da ganância pelo ouro, veio a ser o símbolo duradouro do judeu antinatural e antiespiritual. As visões de Wagner acarretaram uma reação profundamente sensível em todos os membros do círculo de Bayreuth (o qual, curiosamente, incluía vários judeus) e se tornaram a pedra fundamental da teoria racial neogobiniana.**

Para Chamberlain, os judeus eram uma raça asiática híbrida. Seguindo o antropólogo suíço Vacher Lapouge (outro pessimista racial gobiniano), Chamberlain definia a “raça judaica” como o resultado do cruzamento inter-racial de beduínos, hititas, sírios e amorritas no Crescente Fértil do Velho Testamento. “A existência deles é um atentado contra as leis sagradas da vida”, proclamou. Conseqüentemente, eles representavam o oposto de *Lebensgefühl* e da

*O anti-semitismo não exerceu influência sobre as idéias de Gobineau; ele considerava os judeus como sendo parte da raça branca e de fato via a sobrevivência deles enquanto povo por meio da diáspora como exemplo das virtudes da pureza racial.

**Um dos membros judeus do círculo era o maestro Hermann Levy.⁵⁷

vitalidade. Os judeus eram “racionalistas natos (...) quase totalmente desprovidos do elemento criador, da verdadeira vida interior”. Comparada à “vida religiosa sempre rica dos árias”, a religião deles é “rígida”, “pobre” e “estéril”. Em suma, os judeus não possuíam alma.⁵⁸

Para os neogobinianos alemães, os judeus passaram a ser o mesmo que os modernos europeus representaram para Gobineau: uma raça contaminada. Consciente de seu infortúnio, os judeus se esforçavam para corromper a civilização construída pelos superiores teutônicos. O capitalismo, o humanitarismo liberal e a ciência estéril — a “ciência judaica”, segundo Chamberlain (referindo-se a Albert Einstein e outros proponentes da nova teoria da relatividade) — eram formas de poluição racial, os instrumentos modernos da vingança judaica. A história da Europa deixa de cumprir o ciclo de conquista, corrupção e reconquista, para se tornar uma luta apocalíptica de poder entre os teutões arianos e seus rivais judeus. Segundo declarou um crítico inglês contemporâneo, o livro de Chamberlain é a “*Ilíada* dos árias contra os judeus”, um épico do conflito racial com magníficos heróis arianos, a exemplo de Martinho Lutero, Dante e Jesus Cristo (que Chamberlain “prova” ser ariano e não judeu) e um elenco de vilões antiarianos, como Inácio de Loyola (um degenerado basco e fundador dos jesuítas).

Onde quer que encontremos energia, vitalidade, criatividade e ousadia, como no cristianismo medieval ou durante a Renascença, também podemos encontrar o teutonismo como força histórico-racial. Do contrário, observamos os efeitos nocivos da anarquia cultural e racial ou *Völkerchaos*. O termo de Chamberlain nos remete à imagem de degeneração racial criada por Gobineau no *Ensaio*, que “acaba em total impotência e conduz as sociedades ao abismo da insignificância”. Contudo, segundo Chamberlain, aí resta uma libertadora rota de fuga. A civilização acaba num estágio final de regeneração, um processo interno de renascimento no qual a natureza básica do homem é transformada de morte em vida. A pureza racial é uma questão de rejuvenescimento pessoal e de salvação coletiva.

Chamberlain podia fazer essa alegação genérica porque não mais definia a raça unicamente em termos de hereditariedade. Era uma força espiritual em vez de fisiológica, uma unidade complexa de atributos físicos, mentais e dinâmicos. Pertencer a uma raça significava ter “um jeito especial de pensar e sentir”. Não bastava nascer judeu para ser um judeu: “É preciso ter relações sexuais freqüentes com judeus, ler jornais judeus, se acostumar à filosofia, literatura e arte judaicas.” Dada essa possibilidade de poluição cultural, con-

cluía Chamberlain, “temos o direito e o dever de tomar — sem hostilidade — providências enérgicas contra tal estrangeiro perigoso”.

Onde a luta [entre raças] não for mantida com balas de canhão, ela penetrará silenciosamente no coração da sociedade pelos casamentos (...) pelas várias forças de resistência nos diferentes gêneros humanos, pela transferência de riqueza, pelo surgimento de novas influências e o desaparecimento de outras. (...) Mas essa luta, ainda que silente, é acima de tudo uma luta de vida ou morte.⁵⁹

Em 1927 Chamberlain conheceu o homem que empreenderia essa luta de vida ou morte. Adolf Hitler fora educado na versão austríaca do pangermanismo, profundamente anti-semita e anticlerical. No entanto, ao mesmo tempo em que Hitler crescia na Áustria, o neogobiniano se espalhava no mundo de língua germânica. Os *Fundamentos* de Chamberlain faziam parte do currículo normal de história nas escolas da Prússia, enquanto a Sociedade Gobineau distribuía cópias do *Renascença* aos soldados alemães — entre eles o jovem Hitler — à medida que marchavam para a Primeira Guerra Mundial.⁶⁰

Hitler realmente não parecia ter lido Gobineau nem antes nem depois. No entanto, ao retornar da guerra, conheceu Alfred Rosenberg e Dietrich Eckhart, que o apresentaram às concepções de Chamberlain e outras doutrinas raciais arianas. Durante sua estada na prisão de Landsberg, depois da tentativa do *putsch* em 1923, o neogobiniano passou a integrar sua concepção do mundo. Em *Minha luta*, Hitler afirmaria categoricamente que “toda cultura, arte e civilização eram realizações da raça ariana responsável por desenvolver a cultura”, embora seu pronunciamento de que “todas as grandes culturas do passado pereceram somente porque a raça inicial criadora morrera de poluição racial” captasse o espírito original do pessimismo racial de Gobineau.⁶¹

Contudo, Hitler também compartilhava da wagneriana esperança de redenção de Chamberlain. A Alemanha poderia concluir um novo destino racial por meio da pureza do sangue e do rejuvenescimento de sua alma coletiva. Isso se tornou o objetivo de Hitler e a promessa neogobiniana do movimento nazista. Em 1927, Hitler enfim depara com seu novo mentor intelectual: Houston Chamberlain. Joseph Goebbels, uma testemunha, descreve esse encontro como uma “cena lancinante”. O velho paralítico na cadeira de rodas, desde um derrame trinta anos antes, apertou a mão de Hitler; este se dirigiu a ele como seu “pai espiritual”.⁶² Poucos dias depois Chamberlain escreveu a

Hitler: “Com um sopro você transformou meu estado de espírito. Que a Alemanha, em sua hora de necessidade, dê à luz um Hitler — uma prova de sua vitalidade. Agora posso dormir em paz e não preciso acordar mais. Deus o proteja!”

Chamberlain não viveu para ver Hitler chegar ao poder. Mas Ludwig Schemann sim, e na comemoração de seus 85 anos receberia o maior prêmio literário da Alemanha: o prêmio Goethe do Terceiro Reich.

CAPÍTULO 3

PESSIMISMO HISTÓRICO E CULTURAL

Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche

Espere para ver o tipo de espírito que irá erguer-se do chão nos próximos vinte anos.(...) Possivelmente todos nós iremos perecer; mas ao menos quero conhecer a causa de meu perecimento, a saber, a velha cultura européia.

— Jacob Burckhardt, 1846

 Se vir algo escorregando, empurre.) \ /
— Friedrich Nietzsche, 1886 , ' '

Por tradição, a cidade da Basileia costumava acertar seus relógios exatamente uma hora antes do restante da Europa. No século XVIII vários reformadores tentaram em vão conseguir que os cidadãos despertassem na hora. Então, em 1797, Basileia aderiu à Revolução Francesa. As tropas francesas destruíram a Suíça e, com a ajuda de notáveis liberais em cidades como Berna e Basileia, estabeleceram a República Helvética. Por fim os revolucionários acertaram os relógios da Basileia, e quando a classe dominante retomou o poder após a queda de Napoleão em 1814, decidiu deixar os relógios conforme estavam. Contudo, quando Jacob Burckhardt nasceu, quatro anos depois, os sinos e os carrilhões das torres da Basileia o acolheram numa cidade

extremamente conservadora, independente e relutante em fazer parte da Europa moderna.¹

Basileia, assim como o restante da Suíça do século XIX, era próspera e economicamente ativa, embora houvesse fugido aos rigores da industrialização de larga escala e da transição política para a democracia. Era ainda governada por membros de tradicionais famílias aristocratas como os Burckhardt, que haviam servido como pastores em suas igrejas e professores em sua universidade (a mais antiga da Suíça) desde o século XVI. Jacob Burckhardt fora educado num mundo disciplinado e caridoso, onde a tradição do exercício intelectual e espiritual era passada de geração a geração. O jovem Burckhardt aprenderia a verdade da observação de Edmund Burke de que “existe uma ordem a manter as coisas firmes em seus lugares. São feitas para nós e nós para elas”.

Todos achavam que Jacob seguiria o pai e o avô no sacerdócio. Mas por toda parte a teologia protestante se achava confusa. As antigas e sólidas convicções luteranas e calvinistas sofriam a influência não só da ênfase iluminista no poder de secularização da razão, mas ainda do alto espírito crítico no estudo dos textos bíblicos. Um exame minucioso do Novo e do Velho Testamento expusera grandes hiatos e incoerências entre os textos, enfraquecendo a alegação de que a Bíblia fosse a verdadeira palavra de Deus. Esse espírito crítico mostrou que, para melhor ou pior, a Bíblia era um documento histórico como qualquer outro da Antigüidade e sujeito à mesma liberdade de interpretação. David Strauss, historiador crítico da Universidade de Tübingen, publicou seu controvertido livro, *A vida de Jesus*, em 1835, afirmando que boa parte dos evangelhos do Novo Testamento era um conjunto de mitos e lendas igual aos mitos fundadores de outras religiões.*

Exposta às mesmas marteladas, a crença de Jacob Burckhardt no cristianismo jamais se recuperou. Burckhardt não se tornou ateu ou agnóstico; ele jamais abandonou a fé em Deus e manteve a perda de sua crença oculta dos pais até a morte deles. Em lugar disso, veio a ser um dos membros de um crescente círculo no século XIX constituído de intelectuais com formação superior, que julgavam não mais poder acreditar no cristianismo (ou no judaísmo) enquanto sistema de revelação da verdade. Entre eles estavam Matthew Arnold, Emile Durkheim (cujo pai era um rabino ortodoxo), Søren

*Ironicamente, Strauss sofreria mais tarde os ataques de Nietzsche, em uma de suas posteriores *Considerações extemporâneas*, pelas críticas dirigidas diretamente a seu mentor, Richard Wagner.

Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey e, um pouco depois, Martin Heidegger. A crise das convicções religiosas e morais de suas infâncias era uma experiência muito dilacerante, deixando-os prontos a aderir a novas crenças. Alguns as encontrariam nas filosofias de Hegel e Kant, da mesma forma que vários outros mais tarde voltariam suas atenções para Karl Marx. Já outros as descobririam nas disciplinas acadêmicas predominantes na universidade moderna — em outras palavras, uma verdade racional ou mesmo científica no lugar daquela revelada por Deus. Para Emile Durkheim foi a sociologia; para Friedrich Nietzsche, a filologia, o estudo intensivo do grego e do latim de acordo com rigorosos princípios científicos. Para o jovem Jacob Burckhardt, o caminho alternativo para a verdade veio a ser o estudo da história.

Em 1838 partiu para a Universidade de Berlim, onde dois professores, Theodor Droysen e Leopold von Ranke, estavam transformando a cultura histórica. Burckhardt ficou encantado. “Todos os dias no curso de meu trabalho estou descobrindo novas fontes de grandeza e beleza”, escreveu. “Estou realmente determinado a dedicar minha vida a isso.” Seus professores diferiam muito em estilo e pontos de vista. Droysen era o típico historiador “progressista” da época. Para ele, a história da Europa era a história do surgimento do Estado-nação e da liberdade política. Da mesma forma que Hegel, Droysen acreditava na história como um processo por meio do qual as aspirações e o destino humanos eram definitivamente conciliados no Estado. “A mão de Deus guia os acontecimentos, grandes ou pequenos, e a ciência histórica possui a grande tarefa de justificar essa fé (...) e a crença na pátria.” Droysen era o tipo de historiador mais tarde desaprovado por Burckhardt, desses que presumiam eufóricos que “nossa época é o auge de todas as épocas (...) [e] que devemos considerar todo o passado realizado em nós” como o epítome do progresso humano.²

Ranke pensava diferente. Para ele, o partidatismo e a inclinação para o presente representavam o pecado capital dos escritos históricos. Ele rejeitava a noção de progresso linear ou de leis históricas de qualquer espécie, tanto nos termos de Hegel quanto nos de Comte e o chamado positivismo. Não acreditava em grandes esquemas filosóficos que procuravam impor um grande propósito e uma direção ao passado. Ranke compreendia a diferença entre alegar a constatação de um *padrão* nos fatos passados e alegar a descoberta de uma *lei* subjacente. Em vez de buscar leis, disse Ranke, a missão do historiador é revelar o passado *wie es eigentlich gewesen ist* (“conforme aconteceu de ver-

dade”) — a expressão passou a ser a marca da escola de história germânica ou rankiana.³

“Nem o freqüente e incerto avanço da civilização (...) era a única questão significativa no estudo da história”, acrescentava Ranke. “Existem forças, e forças de fato espirituais, criadoras, e mais ainda a própria vida. Existe a energia moral, cujo desenvolvimento observamos. (...) Em sua interação e sucessão, em sua vida, em seu declínio e rejuvenescimento (...) reside o segredo da história mundial.”⁴ O lugar onde os historiadores encontrariam a mais ativa interação dessas forças criativas, acreditava Ranke, era a arena política. Por outro lado, Ranke demonstrava grande desprezo pelos eruditos que permitiram que as questões e as emoções políticas contemporâneas distorcessem seus relatos históricos. Ranke era um conservador que, enquanto historiador, conseguia ser simpático às aspirações dos responsáveis pela Revolução Francesa; um protestante alemão que conseguia compreender as ambições e os temores do papado medieval.* Ele acreditava que o trabalho dos historiadores não era o de julgar, mas de observar e analisar o passado. Essa convicção causou uma profunda impressão no jovem Burckhardt, levando-o a declarar mais tarde que os historiadores precisavam encontrar um “ponto arquimediano nos acontecimentos externos” e que a história deveria ser escrita num “espírito de contemplação” e não num de confrontação.⁵

No entanto, Ranke e Burckhardt também concordavam que os seres humanos apresentavam o mesmo caráter quaisquer que fossem o lugar e a cultura. O historiador encontra em todas as épocas a mesma relutância em permitir que a razão oriente as emoções, a mesma mistura desordenada de esperanças e receios. Os estudos de Ranke haviam-no convencido de que a religião e a política proporcionavam os sistemas necessários de crença e ordem, possibilitando aos seres humanos encontrar coerência e equilíbrio estável em suas vidas coletivas por meio de instituições específicas a seu tempo e lugar. O historiador precisa perceber que o destino histórico do homem possui muitas faces e não apenas uma. “Essas muitas comunidades separadas, materiais-espirituais, geraram energia moral, crescendo imperiosamente (...) cada uma em seu próprio caminho! Contemple-os, esses corpos celestes, em seus ciclos, suas gravitações mútuas, seus sistemas!”⁶

*Ranke ficou satisfeito quando sua *História do papado* (1834-1836) levantou críticas dos influentes protestantes, por ser muito simpatizante com a Igreja Católica, e dos católicos dominantes, por ser muito severa.

Nessa visão “organicista” da história e da sociedade, a nação forma “uma coisa viva” e não um princípio abstrato; ela é um “ser individual e único”. Mas Ranke virara as costas ao vitalismo do romantismo alemão. Diferente de Gobineau (cujas obras desprezava), Ranke não via as mudanças orgânicas da sociedade como oriundas de imposições biológicas brutais de uma força vital misteriosa. Para ele, as sociedades consistiam em conjuntos racionais cujas partes se encaixavam e cresciam juntas de forma equilibrada, disciplinada e num “sentido criador e unificador”.⁷

Mas a visão organicista de Ranke também enfrentou uma grande dificuldade. Como qualquer sistema orgânico vivo, o processo disciplinado de desenvolvimento da sociedade podia por vezes falhar. Sob certas condições, ele poderia perder o sensível equilíbrio entre as partes e o todo. A menos que os membros da sociedade consigam força espiritual para restaurar o equilíbrio global, virá a desordem e a energia fluirá não num “sentido criador e unificador” mas como uma “dissolução”. Foi o que aconteceu, argumentou Ranke, em determinadas conjunturas críticas na Europa do passado, tal como no fim do Império Romano e novamente antes da Reforma.⁸

E se essa evidência de colapso e dissolução aparecesse não no fim do Império Romano, mas em seu próprio tempo? Subitamente as tendências contemporâneas dinâmicas assumiriam uma nova e terrível importância. O que outras pessoas irrefletidamente aceitam como “normal” o observador treinado reconhece como indícios da iminência de um colapso. Nesse caso, a visão organicista de Ranke da história e da sociedade produz um tipo peculiar de pessimismo em relação ao futuro, que se pode chamar de “pessimismo histórico”. O pessimista histórico vê o presente desfazendo *de maneira sistemática* as realizações de um passado habitualmente criativo e organizado. As instituições outrora harmônicas são agora incompatíveis e o desenvolvimento social se torna caótico e destrutivo. Ao mesmo tempo, as pessoas são incapazes de evitar o desastre iminente. A menos que o sistema de certo modo se restaure, conclui o pessimista histórico, seu colapso é quase predeterminado. O pessimismo se transforma em fatalismo. As únicas opções são a resignação e a retirada.

Burckhardt foi um defensor apaixonado do nacionalismo liberal alemão durante sua estada em Berlim. Entretanto, uma onda de violência política e revolução democrática que atingiu sua amada Basileia além de outros cartões da Suíça na década de 1840 e o colapso europeu de 1848 reverteram seu entusiasmo inicial. Um de seus amigos mais próximos, Gottfried Kinkel, fora

julgado e executado após a revolução alemã. A mágoa de Burckhardt o deixou insatisfeito com o idealismo romântico que conduziu a Europa e ele mesmo à beira do desastre. “Abandonei de vez todas as atividades políticas. (...) Todo esse assunto é estranho para mim”, escreveu a um de seus companheiros alemães. “Estou cansado do mundo moderno. Quero me livrar de todos eles, radicais, comunistas, industrialistas, supereducados e enfadonhos, o imitativo e o abstrato, absolutistas, filósofos, sofistas, fanáticos políticos, idealistas, enfim os ‘-ores’ e ‘-istas’ de qualquer tipo.”⁹

Para Gobineau, o violento alvorecer da modernidade era algo que acontecera com a geração de seu pai, durante a Revolução Francesa. Ela pressupunha a condição do mito, como a queda de Adão. Burckhardt experimentou essa queda direta e pessoalmente. O estável e seguro mundo que conhecia tinha mudado horivelmente diante de seus olhos, deixando-o apavorado e desiludido. “Não alimento esperanças para o futuro”, escreveu a um amigo. “É possível que algumas décadas semi-suportáveis ainda nos sejam concedidas, uma espécie de época imperial romana.”¹⁰ Burckhardt se recolheu numa solidão monástica, encontrando refúgio em seu amor pela história e pela arte. Realizou uma edificante viagem à Itália, onde se encantou com as obras-primas de Miguelângelo, Rafael e Ticiano. Retomou seu livro a respeito da cultura artística da Itália — o *Cicerone* — e aceitou uma posição de professor de história na Universidade da Basileia. De 1885 até sua morte, 34 anos depois, jamais deixou a terra natal novamente exceto para passar as férias em sua amada Itália. Vivendo com modéstia, vestido num sóbrio terno preto, os cabelos precocemente embranquecidos, Burckhardt podia facilmente ser confundido com um pastor protestante, o que na verdade teria sido não tivesse perdido a fé religiosa. Mesmo quando sua fama como historiador cresceu, recusou-se a ir para o exterior. Em 1871, a Universidade de Berlim ofereceu-lhe a cátedra de história outrora ocupada por seu admirado mestre, Leopold von Ranke. Burckhardt não aceitou.¹¹

Do isolamento de seu estudo, rodeado por livros e manuscritos, Burckhardt se esforçava para colocar os acontecimentos de 1848 num contexto mais amplo da civilização européia. Da mesma forma que Gobineau, Tocqueville e tantos outros, Burckhardt achava que as revoluções e a reação violenta da classe média marcavam a ascensão de uma barbárie moderna. No entanto também discordava de vitalistas como Gobineau e o historiador romântico suíço Ernst von Lasaulx, que tentavam fazer distinção entre uma barbárie

“antiga”, a expressão de raças dominantes e poderosas, a exemplo das tribos germânicas e dos *vikings*, e uma barbárie “moderna” ou uma versão decadente na qual a força vital havia esgotado. Burckhardt acreditava que a vitalidade de um povo ou de uma raça não determina a saúde de uma sociedade. Um povo primitivo pode ser tão desprovido de energia e tão estéril quanto seus semelhantes modernos. O que importa é a situação da ordem social maior: se ela ainda está se desenvolvendo ou se já atingiu a fase de declínio, com a “degeneração interna e a subtração da vida” que marcam o fim do velho e o começo do novo.

Todas as sociedades e civilizações, concordava Burckhardt, resultam de um equilíbrio dinâmico entre três elementos sociais ou forças. Dois ele tomou emprestado de Ranke: a religião e o Estado. O terceiro era a cultura (ou o que o Iluminismo teria chamado de “costumes”), “esse processo pelo qual a atividade espontânea e irrefletida de uma raça ou nação se transforma em ação consciente”. Cada elemento segue um curso de “crescimento, prosperidade e decadência”, à medida que novos grupos e forças vão e vêm com o passar do tempo. “Durante os períodos de alta civilização, as três forças coexistem em todos os níveis de interação mútua.” Entretanto, quando se chocam ou conflitam entre si, “gera-se uma crise no estado de coisas” atingindo povos e populações inteiras. A história de Burckhardt não nos apresenta uma reconciliação progressiva e suave das forças e dos movimentos humanos, quando não com uma tensão recorrente entre os três elementos, manifestada em “crises” periódicas. Numa crise, “o processo histórico subitamente se acelera de forma aterrorizante. Os avanços, que de outro modo levariam séculos, parecem flutuar como fantasmas em meses e semanas, e se realizam”.¹²

A queda do Império Romano foi uma dessas crises. A primeira obra histórica extensa de Burckhardt, *A época de Constantino, o Grande* (1852), mostrava como a força do Estado imperial romano se expandira à custa de outras instituições sociais até o ponto de desunião da própria civilização. As invasões bárbaras não causaram a queda do Império Romano, sustentava Burckhardt; elas simplesmente exacerbaram a crise que já minava a sociedade romana. Os alemães “vigorosos e prolíferos” se espatifavam numa vulnerável fronteira imperialista, instigando uma sucessão de cruéis imperadores militares a se agarrarem ao poder. Eram esses imperadores e suas legiões, não as tribos germânicas, os destruidores da vida cívica do mundo antigo à proporção que tentavam sustentar seus grandes domínios.

Como consequência, outra força, a religião, surgia para substituir o Estado. Quando a Igreja Católica abusou de sua autoridade, mais uma vez desequilibrando o sistema, aconteceu a Reforma. Uma nova força histórica — a nação — surgia para derrubar o poder da Igreja.

Naquela época, acreditava Burckhardt, a civilização européia estava atravessando uma crise parecida. Dessa vez, uma crise cultural, à medida que os ideais e os movimentos nacionais desencadeados pelo século XIX destruíam o próprio futuro.

BURCKHARDT: DEMOCRACIA, INDIVIDUALISMO E A CRISE NA EUROPA

Uma dessas forças autodestrutivas, pensava Burckhardt, era a moderna democracia. A Revolução Francesa havia estabelecido o princípio de que a norma popular é a única forma legítima de poder político. Da perspectiva de Burckhardt, esse princípio inspirava as grandes massas plebéias da cidade e do campo e as tornava parte do tecido político da nação (como estava acontecendo com a classe trabalhadora e sua querida Basileia). Mas ela também havia intensificado o ressentimento social e as demandas por um nivelamento econômico e social. Os homens esperavam “encontrar a salvação demolindo e reconstruindo toda a estrutura [social]” em nome do progresso e da renovação. Isso foi o que provocou as revoltas radicais e socialistas de 1848; conseqüentemente, políticos e instituições políticas aprenderam a se submeter. “Os estadistas não mais tentaram combater a ‘democracia’”, escreveu Burckhardt em 1873, “mas, de uma forma ou de outra, a considerá-la” e a manipular seu extraordinário poder para seus próprios interesses.

No entanto, o desejo de destruição dos antigos modelos permanece inalterável. “Enfim, as pessoas acreditam que se o poder estatal estivesse totalmente nas mãos delas poderiam construir uma nova existência.” As massas unem suas forças às forças dinâmicas da sociedade mercantil, do “alto comércio”, da indústria, e à sede de “posses e de fazer dinheiro”. O comércio se volta para o poder do Estado a fim de proteger e ampliar seus interesses, enquanto as massas querem que o Estado lhes proporcione os benefícios que não conseguem alcançar sozinhas.¹³ Dessas duas pressões surge o moderno Estado todo-poderoso, juntamente com seus novos detentores do poder. Burckhardt via na França de Napoleão III um exemplo dos modelos dos futuros governantes: os “terrí-

veis simplificadores”, conforme os chamava, ditadores militares e seus partidários que reduzem a frágil complexidade da experiência humana à realidade única do poder.¹⁴ As massas aprendem a aquiescer. “Elas querem sua paz e seu pagamento”, escreveu Burckhardt com ironia, e os aceitarão seja qual for a forma política, mesmo que isso signifique uma “longa e voluntária servidão” a uma ditadura brutal.

Naturalmente a conclusão de Burckhardt de que a democracia inevitavelmente abria espaço para a ditadura era tão antiga quanto Platão e Aristóteles. Porém ele acrescentava a essa tradicional crítica antidemocrática um novo temor, temor esse que viria a ser a pedra fundamental de todas as críticas subseqüentes à “sociedade de massa”: a norma popular ameaça a vida cultural da sociedade como um todo. “Os elementos decisivos introduzidos pela Revolução Francesa no mundo”, explicava, “foram o consentimento e a vontade de mudar as coisas” simplesmente porque as massas assim o desejam. A massa ignorante usa sua ascendência política para estampar o próprio selo medíocre em todas as atividades humanas, porque dali por diante ela determina as prioridades da sociedade. Esse era o verdadeiro “despotismo” desencadeado pela Revolução Francesa, acreditava Burckhardt, a “libertação de (...) todas as paixões e egoísmos”. Ele via os acontecimentos de 1848 e o subseqüente surgimento do nacionalismo como prova dessa tendência maior; o novo despotismo democrático “serviria de modelo para todos os demais despotismos por toda a eternidade”.

“Democratas e proletários devem se sujeitar a um despotismo cada vez mais cruel”, afirmava Burckhardt, à medida que a corrupção intelectual e moral consome “toda a iniquidade da natureza humana”. Conforme os padrões políticos, intelectuais e morais entram em declínio e uma nova classe dominante constituída por burocratas descarta toda a liberdade e autonomia, a sociedade não será capaz de suportar os ambiciosos e implacáveis partidários do moderno poder militar. A sociedade deve se transformar numa grande “fábrica militar”, previu Burckhardt, com as massas escaladas para exércitos grandes e destruidores e seus dirigentes administrando mortes em massa da mesma forma que suas indústrias administram a produção em massa e a propaganda de massa.¹⁵

Jacob Burckhardt não foi apenas o primeiro profeta do Estado totalitário e do complexo militar-industrial. Ele também estava descrevendo o triunfo de uma cultura de massa medíocre que passou a dominar toda a sociedade. Essa cultura desestabiliza a ordem social, com seu tradicional equilíbrio orgânico

das instituições e dos ideais. A democracia moderna estava destruindo a civilização européia que ele considerava “decadente” e que havia perdido sua *raison d'être* (razão de ser). Mas a democracia era incapaz de produzir qualquer coisa construtiva para substituí-la. Isso era na verdade “uma barbárie puramente negativa e destrutiva”.

Numa democracia o povo aprende a rejeitar o próprio papel como parte de um sistema; o esforço individual colabora para desfilar o tecido da sociedade e da cultura. O homem moderno quer quebrar suas regras, enquanto a verdadeira liberdade para Burckhardt era o desejo de viver de acordo com elas — do mesmo modo que ele e sua família agiram por várias gerações em Basiléia.

Todavia, por ironia, como Burckhardt foi forçado a admitir, esse desejo de quebrar as regras também resultara num dos pontos mais altos da civilização européia: a Renascença. Sua obra mais famosa, *A civilização da Renascença na Itália* (1859), revelava de que maneira, na Renascença, pela primeira vez “o homem se tornava um ser espiritual e se admitia como tal”. O resultado foi uma importantíssima liberação da atividade humana das restrições impostas pelos ideais e tradições medievais, provocando o ímpeto para a era moderna. Naturalmente essa liberação teve conseqüências positivas: grandes obras de arte, a redescoberta dos valores da Grécia e da Roma antigas e uma paixão pela liberdade política. A Renascença estabeleceu o princípio moderno de que não é a origem mas sim a realização que conta. No Renascimento, assim como no mundo moderno, “talento e audácia recebem as maiores recompensas”.

A Renascença, entretanto, também revelou o lado negativo do individualismo. Burckhardt não era um admirador incondicional do Renascimento. Pessoalmente preferia a Idade Média com seu sentido de unidade orgânica e comunidade espiritual.* Para ele, a época renascentista dera origem à descarada adoração pelo poder. “Pela primeira vez percebemos a existência do moderno espírito político europeu (...) quase sempre demonstrando as piores características de um egoísmo desenfreado, ultrajando todos os direitos e matando todos os embriões de uma cultura mais saudável”, escreveu. Dirigentes como os Bórgia espalhavam um senso de responsabilidade moral. “Onde todo tipo de individualidade chegou ao auge encontramos exemplos

*Conforme observou em *Sobre a história e os historiadores*: “A Idade Média não foi responsável por nosso atual declínio! Ela foi uma época de *autoridade* natural. Não é sua culpa que não mais a tenhamos ou possamos reconquistá-la. Ao contrário, está inundada pelas ondas da *maioria* de baixo.”

dessa perversidade ideal e absoluta que se apraz em cometer crimes por seus próprios interesses.”¹⁶

A Renascença de Miguelângelo também fora a de Maquiavel. Esse era o pior fantasma a rondar *A civilização da Renascença na Itália* e, conforme julgava Burckhardt, a Europa moderna. O livro era, segundo disse a um amigo, “um filho da dor”. Todavia, Burckhardt não conseguia encontrar a resposta para uma questão maior: e se os dois aspectos do individualismo — sua virtude criativa e seu vício destrutivo — fossem uma e a mesma coisa? No *Renascença* de Gobineau, essa pergunta não foi levantada. O sangue diz tudo: onde encontramos as ações da elite racial, por mais cruel e selvagem que possam parecer, nelas também encontramos a vitalidade e a saúde. “Siga em frente. Faça apenas o que lhe agradar, enquanto atender a seus interesses. Deixe a fraqueza e os escrúpulos para as mentes mezinhas e a ralé de subalternos.”¹⁷

Burckhardt não podia admitir tal tese monstruosa. Apesar de todo o seu pessimismo histórico, permanecia uma espécie de herdeiro do Iluminismo, como Tocqueville. Estava convencido de que a distinção entre bem e mal tinha de ser algo mais do que um capricho humano; de certo modo deveria ser revelada na natureza interior do homem. Mas, se a civilização e o progresso não necessariamente destruíam a natureza moral do homem, como alegaram Rousseau e os românticos, Burckhardt reconhecia que também não contribuíam para ela.¹⁸ Mais uma vez sociedades e nações existiam para preencher seus propósitos de organismos coletivos; estavam acima e distantes das questões morais que irritavam seus membros.

Então onde residia a diferença entre o bem e o mal, se é que ela existia? Burckhardt não mais podia responder nem mesmo enfrentar esse tema em seu próprio trabalho. Um colega mais jovem, Friedrich Nietzsche, entretanto, iria pressioná-lo ao máximo.

NIETZSCHE, SCHOPENHAUER E WAGNER

Uma das imagens da agressiva vida moderna prediletas de Burckhardt era a locomotiva. A primeira ferrovia da Basiléia fora inaugurada em 1844, ligando a cidade de Berlim ao restante da Alemanha. Em 19 de abril de 1869, o trem de Berlim trouxera um novo professor de filologia para a Universidade da Basiléia, o prodigioso jovem de 24 anos Friedrich Nietzsche. Assim que de-

sembarcou do trem, Nietzsche não era muito atraente, vestido num terno pardo, com um par de óculos grossos e um jeito tímido. Mal parecia o homem prestes a deflagrar uma revolução que iria abalar a Europa ainda mais profundamente do que os acontecimentos do ano de 1848. Entretanto essa revolução não seria nas ruas, mas nas mentes.

Como o pai de Burckhardt, o pai de Nietzsche também fora um pastor luterano. Faleceu quando Nietzsche estava com cinco anos. Seu período de formação intelectual envolveria uma série de relações intensas mas ambivalentes com figuras paternas mais velhas e respeitáveis.¹⁹ A família esperava que o estudioso e retraído Friedrich seguisse os passos do pai e entrasse para o ministério sagrado. Ele recebeu lições intensivas de latim e grego numa das escolas secundárias mais ilustres da Prússia.* Entretanto, sua fé cristã não sobreviveu ao ingresso na Universidade de Bonn e, como o jovem Burckhardt, teve de encontrar outra saída para suas energias intelectuais. Essa vazão veio a ser a filologia, o intenso estudo da gramática grega e latina de acordo com princípios científicos e pilar central da educação humanista no século XIX. Um brilhante e precoce estudioso na Universidade de Leipzig, a indicação de Nietzsche para a Universidade da Basileia fez dele um dos mais jovens professores do mundo de língua germânica. Sua aula inaugural em Basileia, em 28 de maio, foi uma sonora defesa do valor da filologia como meio de descobrir os segredos da literatura grega e latina e do antigo passado da Europa.²⁰

Mas o discurso já não correspondia às próprias dúvidas de Nietzsche. Intimamente ele havia concluído que, a despeito de sua natural competência como filólogo, se tornara um estudioso clássico não por opção, mas por omissão. Aceitar o cargo oferecido em Basileia com suas obrigações pedagógicas rigorosas iria exigir que pusesse de lado seu progressivo interesse pela filosofia, literatura comparada e música. Embora demonstrasse ser um professor popular, Nietzsche era infeliz e inquieto. Conforme explicou anos mais tarde, sentia que estava perdendo tempo em Basileia. A vida universitária parecia nada mais do que um ocioso estado de espera enquanto ele aguardava por um despertar interior mais intenso para tirá-lo dessa letargia.²¹

Uma centelha fez cessar seu tédio e sua inquietude em Basileia: sua crescente amizade com Jacob Burckhardt. Embora uma diferença de trinta anos de idade os separasse logo se deu uma afinidade entre eles. Passaram a assistir

*Trata-se da Escola de Pforta, onde Ranke também fora educado.

às aulas um do outro e até planejaram escrever juntos um livro a respeito da cultura da Grécia antiga. Nietzsche assistia regularmente às aulas de Burckhardt sobre história moderna, onde testemunhou seus ataques vigorosos à “nossa velha amiga, a idéia de Progresso”.

O princípio diretivo desta nova era moderna, disse Burckhardt aos alunos, era a igualdade. “Igualdade perante a lei, igualdade de tributos e (...) igual elegibilidade para cargos de poder” compartilhavam a mesma posição democrática que a igual oportunidade de propriedade e riqueza material. Porém, com todas as vantagens do mundo moderno — igualdade, riqueza, rápida comunicação e “a grande influência da opinião pública sobre todos os acontecimentos” por meio da imprensa moderna —, “não se sabia ao certo se o mundo se tornara mais feliz em média”.²² O capitalismo, com sua veneração pela “aquisição absoluta e desumana”, criara novas misérias na sordidez e na exploração da mão-de-obra industrial. Cultura e criatividade elevadas perderam o valor num mundo em que “o dinheiro passa a ser e permanece a grande medida de tudo; [e] a pobreza, o grande vício”. Decerto “em nosso presente momento histórico (...) não nos cabe participar do julgamento de qualquer era passada”. Isso incluía a Idade Média, que apesar de todas as suas falhas não tivera “guerras nacionais ameaçadoras, indústria de massa forçada e competição fatal, crédito e capitalismo”. Burckhardt concluiu: “Nossa vida é um negócio, a deles era vida.”

Hoje em dia, “pressa e preocupação estão estragando a vida. Pela competição universal, tudo é levado a aumentar a velocidade e a se lutar por diferenças mínimas”. Sob essa “grande mudança na pulsação” do século XIX, Burckhardt admitiu o “otimismo prevalente” do Iluminismo, uma “disposição cega para mudar” resultante da fé no progresso. No entanto, sustentava ele, à proporção que as pessoas começam a perceber que suas maiores esperanças de riqueza e felicidade jamais se realizarão, esse otimismo azeda. “É concebível que esse otimismo se transforme em pessimismo” no futuro próximo, concluiu, “como aconteceu no fim da Antigüidade” e na queda de Roma.²³

“Ontem à tarde”, escreveu Nietzsche a um amigo, “tive o prazer de ouvir Jacob Burckhardt (...) estou assistindo a suas aulas de história e, creia, sou o único dos sessenta ouvintes a compreender sua complicada linha de raciocínio. (...) Pela primeira vez na vida gostei de uma palestra, e mais: é o tipo de palestra que poderei fazer quando envelhecer.”²⁴ Embora ele e Burckhardt pertencessem a gerações diferentes, o primeiro já compartilhava a desilusão

do velho pensador com a Europa do pós-1848. Nietzsche também lera o filósofo Eduard von Hartmann, que previra que o mundo do futuro seria riqueza material e pobreza espiritual.²⁵ Nietzsche outrossim considerava o capitalismo industrial e sua alternativa socialista uma “distinção sem uma diferença”, já que ambos se baseavam numa grosseira visão materialista do mundo e depositavam as mesmas demandas na onipotência do Estado.*

As tristes previsões de Burckhardt tornaram-se para Nietzsche um guia do futuro da moderna civilização européia, sobretudo político. Burckhardt argumentava que o triunfo do nacionalismo democrático marcava o colapso da liberdade. Para Nietzsche, o nacionalismo marca o fim da política como tal. Longe de trazer um novo sentido de unidade e solidariedade, o Estado-nação acaba com o divórcio entre o indivíduo e a comunidade, característico de toda a era moderna. A democracia torna impossível a vida cívica estável. Conforme diz o Zaratustra de Nietzsche: “Viro as costas para os governantes quando vejo o que eles chamam de governar: regatear e barganhar o poder com a plebe.”

A ilusão socialista é o *reductio ad absurdum* da democracia. A falência da tradicional ordem social e “a ausência de presença superior”, a “visível vulgaridade dos fabricantes com mãos gordas e vermelhas” convencem o homem comum de que ele também tem a chance de governar o Estado.²⁶ Democracia, nacionalismo, socialismo — para Nietzsche eles formavam um único conjunto, extensões de uma modernidade sem sentido e sem qualidade. Suas obras da fase madura eram livremente salpicadas de ataques à Alemanha moderna e suas principais figuras, sobretudo Bismarck e o cáiser, que mais tarde admiradores tiveram que expurgar para publicação.²⁷

Ao mesmo tempo, Nietzsche permanecia otimista enquanto Burckhardt abandonara a esperança. Nietzsche acreditava que a civilização européia ainda tinha salvação, embora não nos termos familiares a Burckhardt e outros liberais iluministas ultrapassados. Na opinião dele, a cultura européia precisava de uma revolução que reverteresse o curso do século XIX, com a submissão

*Ele também compartilhava totalmente o temor de Burckhardt pelo militarismo moderno. Ainda estudante, prestara serviço por um breve período na cavalaria do exército prussiano. A queda de um cavalo o obrigou a deixar o treinamento militar e lhe causara a repugnância eterna pelo militarismo. Nietzsche ainda foi mais longe ao renunciar à cidadania prussiana quando se mudou para a Basileia. Entretanto, quando estourou a guerra franco-prussiana, resolveu de forma quixotesca alistar-se voluntariamente como enfermeiro. Suas experiências num hospital de campo durante o cerco de Metz não o levaram a rever sua má opinião sobre a guerra e a classe militar.

da burguesia e das massas a uma nova elite — e Nietzsche acabava de conhecer o homem que poderia liderá-la.

Nietzsche era um adolescente quando se defrontou pela primeira vez com a força emocional da música de Richard Wagner. No entanto não foi antes de 1868, numa *performance* das aberturas de *Os mestres cantores de Nuremberg* e *Tristão e Isolda*, que ele se sentiu sob o feitiço wagneriano. “Cada fibra minha, todos os nervos vibravam com essa música. E eu mal havia experimentado um sentimento de liberação tão duradouro como após ouvir essa abertura [de *Os mestres cantores*].” Mais tarde, naquele mesmo ano, Nietzsche compareceu a um jantar com o compositor e estava tão nervoso que rasgou as costas do paletó novo ao vesti-lo.²⁸ Mas o compositor ficou impressionado com o jovem estudante de filologia e o convidou a sua casa em Tribschen, próximo a Lucerna; Nietzsche faria várias visitas durante sua estada em Basiléia.

Em seguida Wagner ficou absorvido na grande obra de sua vida, *O anel dos nibelungos*. Sua casa era o que os contemporâneos teriam chamado de boêmia: ele vivia com Cosima von Bülow, uma mulher que não era sua esposa e ia dar à luz um filho seu. Na verdade, ela era esposa de seu amigo Hans von Bülow. A força da personalidade de Wagner era tamanha que von Bülow continuou um dedicado (alguém até poderia dizer, vil) discípulo de Wagner, continuando a reger suas obras para um público cada vez mais apreciador.²⁹ As óperas de Wagner já o haviam tornado o herói cultural de toda uma geração de escritores e artistas românticos na Alemanha e na França. Ele estava prestes a se tornar um símbolo da criatividade artística e da profundidade filosófica igual a Goethe e Shakespeare. E teria a idade do pai de Nietzsche se estivesse vivo.

Nietzsche estava fascinado pela personalidade expansiva de Wagner e por sua impetuosa autoconfiança, contrastando sobremaneira com o acanhamento de Nietzsche e com a ironia e a melancolia auto-eclipsante de seu outro mentor, Jacob Burckhardt. Richard e Cosima Wagner abriram um novo mundo para Nietzsche, mundo esse em que ele, apesar de suas peculiaridades e de sua introversão, parecia bem-vindo e aceito.* Wagner, por sua vez, apreciava a reverência de um brilhante professor universitário. Ali estava, pensou, um

* Mesmo depois de ter se voltado contra Wagner anos mais tarde, Nietzsche admitiria: “Eu não abriria mão de meus dias em Tribschen.”³⁰

discípulo disposto a defender suas obras e a apresentar sua teoria de estética numa respeitável linguagem acadêmica. No âmago dessa teoria figuravam as idéias do principal filósofo acerca do progresso do século XIX: Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer é um bom exemplo de como o encanto do orientalismo no início do século XIX podia transformar a vida de um pensador. Enquanto estudante de filosofia, Schopenhauer tropeçara na tradução francesa dos *Upanishads* e ficou fascinado pelas doutrinas hindu e budista no que tange à renúncia. Uma das principais obras filosóficas de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* (1818), lançava essa versão mística de sabedoria contra a fé do Iluminismo na razão, na ciência e na civilização.

O mundo percebido por nós, explicava Schopenhauer, “o mundo como representação”, é uma criação de nosso eu individual. É uma ilusão, uma projeção de nossas esperanças e temores. Schopenhauer concordava com os filósofos românticos alemães em que a única realidade é a vontade humana. As influências orientais, entretanto, o induziam a uma posição mais radical. A vontade humana subjetiva é a origem de toda luta, por dinheiro, amor e poder. É também a fonte de toda a angústia. Precisamos aprender a abandoná-la, renunciar a ela, a fim de fugirmos do que Schopenhauer chamou de “a doença” de nossas vidas no mundo. O objetivo final do sábio é o que os budistas chamam de *nirvana* ou o “vazio”, a libertação da vontade e do desejo que acabam por levar à extinção e à morte. “A vida”, ele não raro era citado dizendo, “deve *não ser*” — significando a vida de acordo com a tradição secular européia ou ocidental.

Schopenhauer dirigiu sua filosofia de renúncia radical para dois alvos principais. O primeiro foi o Iluminismo com seu falso otimismo e sua fé frívola na razão e no progresso cuja síntese se encontrava na filosofia de Hegel.* Seu segundo alvo era o cristianismo ou mais precisamente a tradição judaico-cristã. A maioria dos românticos compreendia o Iluminismo e a religião organizada como inimigos. Schopenhauer, porém, considerava-os aliados. Ambos impeliavam o homem a lutar por sua salvação *neste* mundo, fosse pelo racionalismo científico, ou o Estado-nação, ou pela adesão à lei religiosa. Schopenhauer era especialmente hostil com os judeus nesse aspecto. Para ele, o judaísmo contaminara definitivamente o cristianismo com a ilusão da “vontade como

*Logo após a publicação de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer programou uma série de palestras na Universidade de Berlim, no mesmo horário que as de Hegel, para expor suas doutrinas. Ninguém compareceu.

representação”: a luta para modificar o mundo a fim de ajustá-lo a preconceitos morais e religiosos, os quais os judeus e depois os cristãos chamavam de leis de Deus.*

Dali por diante restou apenas um caminho para a libertação. Esse caminho era a arte, em especial a música. A arte se torna um novo meio de conhecer o mundo, imune aos desejos impiedosos do ego e do “mundo como vontade”. Por meio da experiência estética, como olhar para um quadro ou ouvir uma sinfonia, experimentamos ao mesmo tempo o mundo de uma nova maneira e conseguimos uma libertação momentânea da prisão do desejo. A arte e a música proporcionam momentos de pura contemplação, não corrompidos pelo contato com a materialidade grosseira circundante. Devem continuar assim, afirmou Schopenhauer, supondo-se que sejam “verdadeira filosofia”.

O livro de Schopenhauer permaneceu sem ser lido durante quarenta anos, até que a desilusão romântica após 1848 trouxe-lhe um público novo e disposto. Um dos discípulos era Burckhardt. Outro, Eduard von Hartmann, que em *A filosofia do inconsciente* (1869) transformou o impiedoso querer no “inconsciente”, o conceito que Sigmund Freud mais tarde adotou e reviu. Enquanto isso, em 1865, o jovem Nietzsche descobria uma cópia de *O mundo como vontade e representação* num sebo em Leipzig. A admiração comum pela filosofia de Schopenhauer foi o ponto de partida de uma amizade entre Nietzsche e Burckhardt, para quem Schopenhauer seria sempre O Filósofo.³²

Richard Wagner já era outro convertido. Suas óperas *O navio fantasma*, *Tannhäuser* e *Tristão e Isolda* giravam em torno da idéia central de Schopenhauer, a de que o mundo da atividade humana é o de sofrimento do qual a alma anseia ser libertada.** Quando Nietzsche fez sua primeira visita a Tribschen em maio de 1869, ouviu torturantes notas das cordas do piano através de uma janela aberta. Wagner estava trabalhando naquela manhã na cena final do ciclo do *Anel*, o suicídio de Brünnhilde, cuja aceitação do próprio destino a libertara finalmente e ao mundo do interminável ciclo do renascimento, desejo e morte. A cena era puro Schopenhauer:

*As únicas partes do cristianismo de valor duradouro — seu ascetismo abnegado e seu pessimismo relativo ao mundo carnal — eram, alegava Schopenhauer, derivadas do hinduísmo. Jesus, concluiu ele de modo triunfante, foi educado por mestres brâmanes durante sua fuga ao Egito e absorveu a mensagem deles de renúncia e liberação espiritual. Como as doutrinas de outro grande mestre espiritual, Buda, “a doutrina cristã nasceu da sabedoria hindu”, escreveu Schopenhauer, e afinal “cobriu totalmente a velha origem de um judaísmo grosseiro incompatível com ela”.³¹

**Schopenhauer chegou a inspirar Wagner a planejar uma ópera sobre a vida de Buda.³³

*Devo prosseguir para a mais sagrada terra escolhida
além do desejo e da ilusão
o fim da jornada terrestre.
Sabes tu como atingi
o abençoado fim
de tudo que é eterno?
A dor de um triste amor abriu meus olhos
Vi o mundo acabar.*

Schopenhauer ressaltava que a música permitia que os seres humanos escapassem, embora temporariamente, às garras implacáveis do desejo. Wagner explicou a Nietzsche que acreditava que suas óperas podiam proporcionar um alívio mais permanente. O *anel dos nibelungos* transformaria a ópera numa forma de arte nova e revolucionária, declarou ele, forma essa que combinava música, drama, poesia e artes plásticas num só *Gesamtkunstwerk*, isto é, uma “obra de arte completa”. As óperas de Wagner iriam resgatar literalmente uma modernidade corrupta por meio da combinação de catarse emocional, experiência musical transcendente e ritual mítico.

A arrogância vibrante dessa visão se harmoniza com um plano igualmente audacioso de construir um imenso teatro no qual o *Anel* pudesse ser apresentado como um evento fora do comum, parte festival artístico e parte serviço religioso. Esse teatro seria construído em solo alemão, em Bayreuth, na Francônia. À medida que passavam os meses e crescia a amizade entre Nietzsche e Wagner, o compositor descobria em seu jovem e amigo professor um disposto aliado em seu plano de lançar um novo começo para a arte e para a humanidade. Durante os próximos dois anos, 1870 e 1871, embora dando continuidade a suas rodas de leituras e seus deveres em Basileia, Nietzsche se lançou com sofreguidão nesse empreendimento novo e muito maior: a verdadeira salvação da Europa através da música de Wagner. No ano seguinte ele publicava seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*. Tratava de forma ostensiva da religião e do teatro grego; mas na verdade era uma celebração da concepção de Wagner da relação entre arte e sociedade. O livro também representava a primeira resposta provisória de Nietzsche à questão que iria preocupá-lo pelo resto da vida: como evitar a decadência da civilização moderna.

Todos os escritos de Nietzsche a partir dos anos 1870, incluindo *O nas-*

cimento da tragédia e as quatro *Extemporâneas*, tomaram forma com a visão de Schopenhauer da futilidade do desejo humano e com o quadro desolador de Burckhardt da era industrial moderna. “As águas da religião estão vazando e deixando pântanos ou poças”, escreveu em “Schopenhauer como educador”. À medida que uma guerra geral ameaçava destruir a Europa, “as classes e Estados cultos iam sendo varridos por uma economia monetária vil”. Ele declarou que “o mundo nunca fora tão mundano, nunca tão pobre em amor e bondade”.³⁴ Os intelectuais tornaram as coisas ainda piores estimulando uma crença na ilusão do progresso em vez de serem “faróis ou refúgios em meio a esse tumulto de secularização”. Eles convenceram as massas a acreditarem que o aperfeiçoamento final da humanidade reside em algum lugar do futuro e que “a felicidade está atrás de algum monte para o qual estão se dirigindo”. Nietzsche concluiu à maneira de Burckhardt: “Tudo que é contemporâneo, inclusive a arte e a ciência, serve à barbárie próxima. Um dia de inverno acha-se sobre nós, e habitamos altas montanhas, no perigo e na pobreza.”³⁵

Nietzsche, porém, também rejeitou a solução primitivista de Rousseau para a civilização moderna. Qualquer “retorno à natureza”, para ele, não passa de um retorno à pobreza e à desesperança. A história sempre teria um impulso para a frente, ainda que em direção a horizontes limitados. No entanto, vida social e processo civilizador são expressões não de nossa natureza mais elevada, mas de nossa animalidade básica, um *continuum* invariável da monótona experiência humana. Ela não podia ser aperfeiçoada, mas, segundo sugestão de Schopenhauer, apenas transcendida.³⁶ Assim, enquanto Nietzsche aceitava o diagnóstico de Burckhardt de que a moderna civilização estava condenada, crivada de “degeneração” e “fraqueza”, ele modificava o pressuposto maior do historiador de que a sociedade como um todo seguia um curso regular de desenvolvimento orgânico. Toda nação ou civilização é para Nietzsche, assim como para Burckhardt, uma unidade dinâmica de forças e contraforças que equilibram ou desordenam umas às outras com o passar do tempo.³⁷ Isso significa que o presente é um desdobramento irrevogável do passado. “O melhor que podemos fazer”, proclamou, “é enfrentar nossa natureza herdada e hereditária (...) e infundir em nós mesmos um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que nossa primeira natureza murche.” Sua adesão a Schopenhauer o compeliu a acrescentar: “Todo passado merece ser condenado — visto ser esta a natureza das coisas humanas.”³⁸

Este foi o ponto em que Nietzsche se distanciou de Burckhardt. Ele atribuiu ao mais velho o crédito por reconhecer as forças que levaram ao declínio e o colapso da velha ordem em si — a civilização européia de acordo com seu tradicional padrão judaico-cristão. Burckhardt ainda venerava a antiga sociedade. Ele ainda esperava salvar as convenções “polidas” dos costumes e da moral de seus companheiros burgueses, assim como a confiança deles na bondade e na justiça. A cegueira de Burckhardt era a cegueira do século XIX. “Só se sabe como preservar a vida, não como gerá-la. (...) Seu lema é: ‘Deixe os mortos sepultarem os vivos.’ É exatamente por isso que nossa cultura moderna não é uma coisa viva.” A Europa moderna perdeu a centelha vital da grandeza, proclamava Nietzsche; a dura verdade é que nunca a teve. A fim de se livrar desse mundo agonizante, os homens devem agora partir em busca de uma nova cultura, com novos hábitos e “novos instintos”.

O antídoto de Nietzsche para o pessimismo histórico de Burckhardt era o heroísmo romântico. Ele lançou um apelo ao que chamava de “homens redentores” — filósofos, artistas e escritores —, “indivíduos escolhidos (...) prontos para obras grandes e duradouras”. Uma nova elite cultural dará um passo adiante, argumentava Nietzsche, e deliberadamente dará as costas à direção materialista preponderante da civilização moderna. Ela irá se empenhar em produzir uma verdadeira “cultura schopenhaueriana”, na qual “um gigante visita o outro através dos intervalos áridos do tempo e, sem se deixar abalar pelos anões tagarelas que rastejam em volta deles, o exaltado diálogo prossegue”.³⁹ Nietzsche sugeriu a seus leitores que tal “homem redentor” já vivia em meio a eles: Richard Wagner. As óperas de Wagner iriam renovar a civilização e liberar os esplêndidos instintos vitais do homem vencendo a divisão fatal que repousava no alicerce da própria cultura européia.

Em seu estudo da antiga cultura grega, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche extraiu o que viria a se tornar uma famosa distinção entre o espírito dionisíaco, o espírito indômito da arte e da criatividade, e o apolíneo, espírito esse da razão e do autocontrole.⁴⁰ A história da civilização grega, e de todas as civilizações, pressupunha Nietzsche, era a vitória gradual do homem apolíneo, com seu desejo de controle da natureza e de si mesmo, sobre o homem dionisíaco, que sobrevive apenas no mito, na poesia, na música e no teatro. Sócrates e Platão haviam acusado as ilusões da arte de irrealis e derrubado o delicado equilíbrio cultural por valorizarem unicamente a consciência crítica, racional e dominadora do homem enquanto culpavam seus instintos vitais de racionais e elementares. O resultado dessa divisão é o “homem

alexandrino”, o cidadão grego civilizado e realizado do mundo antigo posterior, “munido das mais notáveis forças do conhecimento” mas em quem as fontes da criatividade secaram.

O europeu moderno é o descendente direto do homem alexandrino.⁴¹ Ele é o epítome da civilização de acordo com um Thomas Buckle ou um Auguste Comte. Sua convicção de que sozinho consegue descobrir a realidade pela razão leva diretamente ao “espírito do fácil otimismo que é o germe da destruição de nossa sociedade”, assim como de sua fé mal empregada de que a ciência e as instituições podem tornar o homem feliz e livre.⁴² Nietzsche considerava as óperas de Wagner um importantíssimo retorno à integridade original do homem, o mundo da “cultura trágica” que aceita ao mesmo tempo o desamparo e o triunfo humanos, o monstruoso e o sublime. Com uma centena de tais homens, “toda a ruidosa falsa cultura de nossa época podia ser silenciada para sempre” e a mente e o espírito humanos se tornariam um só novamente.⁴³

Em 22 de maio de 1872, multidões subiram o monte em Bayreuth, debaixo de um aguaceiro, para assistir ao novo teatro de Wagner. Nietzsche e Richard Wagner, “um homem que vive fora das especulações idealistas numa época em que o mundo é governado pela especulação na bolsa de valores”,⁴⁴ seguiam lado a lado na carruagem. Nietzsche olhou para Wagner: “Ele estava calado e parecia olhar fixamente para si mesmo com um olhar indescritível. (...) Tudo até então havia sido uma preparação para esse momento.” Para ambos, parecia o verdadeiro alvorecer de uma nova era.

NIETZSCHE E O PESSIMISMO CULTURAL

“Só ele, que atara seu coração a um homem notável, é por aquele ato *consagrado* à cultura” — infelizmente, quando as obras começaram no teatro de Bayreuth naquele verão, também surgiram as primeiras dúvidas de Nietzsche. A princípio ele restringiu suas apreensões a seus cadernos pessoais. “A arte de Wagner fala uma linguagem *teatral* (...) popular, e como tal está fadada a tornar ásperos os mais nobres sentimentos.” Ele concluíra que Wagner era um “ator sem mérito”. Mais tarde também concluiu que “nenhum de nossos grandes compositores fora um músico tão fraco aos 28 anos quanto Wagner” e, numa explosão final, que “sua música não tem tanto valor, nem sua poesia, nem sua trama, a dramaturgia não raro é mera retórica”.⁴⁵

Os piores temores de Nietzsche se confirmaram no primeiro festival de Bayreuth, em 1876. Os assistentes eram a burguesia e a aristocracia elegante a quem Nietzsche desprezava e a quem julgava que Wagner desprezasse também. O maior golpe de publicidade de Wagner, entretanto, foi o comparecimento do próprio cáiser Guilherme I. Enquanto Nietzsche observava o cáiser aplaudir uma cena, depois virar-se para seus auxiliares militares para comentar: “Deplorável! Deplorável!”, sua paciência acabou. Wagner desertou, disse a si mesmo. Bayreuth se transformara numa casa de espetáculos para todos os sentimentos levianos, burgueses e patrióticos que Nietzsche mais detestava (embora fossem essas as qualidades que atrairiam Ludwig Schemann, Houston Chamberlain, o futuro cunhado de Nietzsche, Bernhard Förster, e outros admiradores à órbita de Wagner). A nova avaliação de Nietzsche de seu antigo ídolo estava refletida no título de seu próximo livro: *Humano, demasiado humano*.

Enquanto isso, Jacob Burckhardt estava começando a se preocupar com o jovem amigo. Em 5 de abril de 1879 ele escreveu a Nietzsche, agradecendo pelo exemplar de *Humano, demasiado humano* e o elogiando pela profundidade do livro e pela “liberdade do pensamento”. Para os outros, entretanto, estava preocupado com o estado de deterioração mental e físico de Nietzsche, sua “visão muito fraca, dores de cabeça constantes, ataques violentos e diários (de náusea)”. A saúde de Nietzsche se complicou a ponto de ser forçado a tirar uma licença na Universidade da Basileia naquele verão. Ele jamais voltou.⁴⁶

O fim da relação paternal entre Nietzsche e Wagner levou o primeiro a um exame de consciência (como pôde se enganar dessa forma com Wagner?) e o lançou a uma jornada psicológica que consumiria o resto de sua vida. Nietzsche concluiu que a arte de Wagner sofria da mesma doença que acometera o homem alexandrino em *O nascimento da tragédia* e o restante da sociedade moderna: a decadência.

O que é (...) decadência? Que a vida não mais reside no todo (...) a vibração e a exuberância da vida deturpam-se em formas menores. (...) O todo não mais vive; é composto, calculado, artificial, fabricado.

Aqui Nietzsche ecoa, quarenta anos antes, as críticas de Nisard, Couture e outros críticos conservadores. Acima de tudo, à obra de arte ou pessoa decadente falta “autenticidade”, um termo que Nietzsche tornaria famoso. “Nin-

guém ousa aparecer como ele, ele se disfarça de homem culto, erudito, poeta, político” — ou músico. Como prova de seu diagnóstico, Nietzsche podia destacar a própria popularidade de Wagner, que atingira novas alturas depois de sua morte em 1883. “Nas culturas decadentes, onde quer que a decisão venha se fundar com as massas, a autenticidade se torna supérflua, inconveniente. (...) Só o ator [Wagner] ainda desperta grande entusiasmo.”⁴⁷

→ Todas as posteriores e influentes obras de Nietzsche — *A gaia ciência*, *A genealogia da moral* e *Além do bem e do mal*, e a planejada parábola épica *Assim falou Zaratustra* — eram, num sentido profundo, uma busca pelas origens da decadência na cultura européia. Como o próprio Burckhardt observou perspicaz, os escritos de Nietzsche eram mais história do que filosofia no sentido normal.⁴⁸ Seu ponto de partida era o mesmo de Burckhardt: o surgimento de uma época capitalista e democrática de massa, precipitando o colapso da sociedade européia e de seus “valores” (outro termo que Nietzsche tornou famoso).

Nietzsche, porém, chegou a uma conclusão muito mais próxima daquela de Gobineau: a Europa moderna perdera a força vital necessária à criação de valores e dos “ricos superabundantes” de uma cultura realmente forte. A essa força vital Nietzsche chamou de “vontade de poder”. A raiz histórica da “vida decadente” da modernidade, concluiu Nietzsche, não era a miscigenação racial (embora ele não se recusasse a aceitá-la como um fator determinante) mas “a genealogia da moral”. Por isso, mais tarde, ele explicaria toda a sua filosofia como uma “campanha contra a moral” — e uma celebração da vontade de poder.⁴⁹

Nietzsche entendia que a vontade de poder era algo bem mais amplo e mais difuso do que um desejo consciente de exercer controle sobre os outros, como na política ou nas relações entre senhor e escravo. Estas últimas eram meras manifestações do que, num certo sentido, é parte da própria vida; conforme explica o filósofo Richard Schacht, a vontade de poder é “a tendência básica de todas as forças e configurações de forças” — no homem, na sociedade, na natureza — “para estender sua influência e dominar os outros”. Essas forças “em conjunto constituem a realidade do mundo como ele existe de fato”. A vontade de poder é a origem de tudo que existe e de tudo que o homem realizou, das obras de arte mais sublimes aos crimes mais violentos e horrendos.⁵⁰ O indivíduo saudável, vigoroso, assim como a sociedade saudável têm consciência de sua vontade de poder. Ela proporciona ao indivíduo, escreveu Nietzsche, “um sentimento de plenitude, de força positiva” e bem-

estar que “permite [a ele] enfrentar com coragem e bom humor muitas das coisas que fazem o fraco estremecer”.⁵¹ Mal-estar e decadência, em contrapartida, são repelidos e evitados pelo instinto de vida e poder; “a vida, igual à vitalidade, se deturpa em formas menores.” O todo maior perde energia e decai, entrando num estado no qual “perde-se o poder de resistência” e um “niilismo enojado” se estabelece. “Onde quer que a vontade de poder degenera em qualquer forma também ocorre uma regressão fisiológica, uma decadência.”⁵²

Para Nietzsche, toda a história vem a ser uma luta metafísica entre dois grupos: aqueles que exprimem a vontade de poder e o instinto vital e aqueles que não os exprimem. “Os pobres de vida, fracos”, empobrecem a cultura; “os cheios de vida, fortes, enriquecem-na”.⁵³ Nietzsche explicou que toda civilização é obra de “seres predadores que ainda estavam cheios de energia e ‘apetite de poder’, que se lançavam sobre as raças mais fracas, mais civilizadas, mais pacíficas (...) ou sobre culturas antigas e amadurecidas, cuja vitalidade mesmo naquela época estava cintilando em esplêndidos fogos de artifício de ânimo e corrupção”.⁵⁴ Esses caçadores a quem Nietzsche chamou de arianos — termo de Gobineau — se tornaram a classe dominante da nova sociedade. “A casta nobre sempre foi a casta bárbara”, escreveu Nietzsche, porque eles são seres humanos realmente mais animados e completos do que os depauperados sofisticados que conquistam.

Os arianos de Nietzsche respiram um vitalismo que Gobineau facilmente reconheceria. De fato, a evidência da influência de Gobineau sobre Nietzsche pode ser indireta mas é convincente.⁵⁵ Da mesma forma que Gobineau, Nietzsche admirava o aristocrata como o modelo de força vital da sociedade. “Toda a melhora do tipo ‘homem’”, escreveu, “foi até agora obra de uma sociedade aristocrática — e assim será repetidas vezes.” A “cultura schoepenhaueriana” do gênio e da contemplação se submetem ao mundo vital e espontâneo do samurai japonês e do herói homérico, e à Alemanha e à Escandinávia *viking*, onde predominam a força, a honra e um desprezo por formas de vida inferiores.

No entanto a “besta louca”, ariana e vigorosa, de Nietzsche, não é um tipo racial mas cultural. Sua principal característica é sua capacidade de espontaneamente “criar valores” para si mesma e para sua sociedade. A forte classe aristocrática cria sua própria definição de honra, dever e beleza (que é o que quer que lembre a maneira dos aristocratas). Ela cria a própria versão de certo e errado e decide o que é verdadeiro e falso. Esses valores são então impostos

pelos conquistadores aos conquistados, tal qual confiscaram suas terras e seus bens como espólio de guerra. Nietzsche não lamenta a brutalidade da conquista na história. Antes a admira, porque “a própria vida é *essencialmente* apropriação, injúria, domínio sobre o que é alheio e mais fraco”.*

A vitalidade e a criatividade, incluindo a criação de valores, é o “privilégio do forte”, ou seja, dos conquistadores, aristocratas e, acrescenta Nietzsche, artistas. A moral, por outro lado, é a criação da subclasse, a vingança de seus superiores vigorosos. O paradigma do indivíduo cheio de vitalidade de Nietzsche na história européia é o mesmo de Gobineau: César Bórgia. Nietzsche exalta este e todos os Bórgia exatamente porque suas vítimas e as gerações posteriores os condenaram como criminosos e monstros sádicos. Nietzsche não se impressiona com esses rótulos; quanto mais vital a pessoa, mais ela irá chocar e horrorizar a maioria neutra. Na sociedade aristocrática, tal como o Japão dos samurais e a Grécia homérica, os atos e assassinatos dos guerreiros são celebrados e preservados na arte e na poesia (como na *Ilíada* ou *Nibelungenlied*); na sociedade decadente ou democrática, eles são acusados de monstros. O guerreiro ariano “emerge de uma repugnante procissão de assassinato, incêndio criminoso, estupro e tortura, de alma alegre e impassível”, mesmo que suas ressentidas vítimas e inferiores secretamente tramem sua ruína. Já que não podem derrotá-lo no campo de batalha, fazem-no por meio da cultura. Produzem o que o Iluminismo chamou de polidez e sociabilidade e Nietzsche chama de “moral do escravo”.

De um lado, portanto, está a moral superior dos guerreiros aristocráticos. Ela valoriza os “estados orgulhosos e exaltados da alma”, diretamente vivenciados através da “guerra, aventura, caça, dança, jogos de guerra e, em geral, tudo que envolva a atividade vigorosa, livre, alegre”. A moral do nobre molda uma concepção de mundo necessariamente centrada em si mesma; “tal moral é uma autoglorificação”.⁵⁷ Do outro lado está a moral do escravo, nascida do ressentimento (Nietzsche usa o termo francês *ressentiment*, com sua conotação reativa) dos explorados e controlados por seus vigorosos superiores naturais. “Que uma ovelha não goste de aves de rapina não parece estranho”, assim como não soa estranho que a felicidade dos aristocratas não seja genuína. A verdadeira felicidade e virtude, afirmam eles, dependem de ajudar os oprimidos. “Piedade, a mão complacente e prestativa, o

*“A exploração não pertence a uma sociedade corrupta ou imperfeita e primitiva; ela pertence ao que vive, como função orgânica básica; é uma consequência da vontade de poder, que está depois da vontade de viver.”⁵⁶

coração afável, a paciência, diligência, humildade, benevolência, todos são apreciados” pelas vítimas da “besta loura” ariana, a fim de envergonhá-la e derrotá-la.⁵⁸

Em contraste total com a moral do nobre, “a moral do escravo é essencialmente a moral da utilidade”. A palavra “utilidade” é crucial. Toda civilização material e progresso econômico, Nietzsche está dizendo, inclusive a da classe média européia, se baseiam na moral do escravo. Ela nutre as virtudes do animal gregário, que “dá a ele mesmo a aparência de ser a única espécie de homem permissível e glorifica seus atributos, atributos esses que o fazem manso, dócil, útil para o rebanho”. Os novos imperativos sociais passam a ser bondade, modéstia e conformidade — e mediocridade. “Tudo que eleva um indivíduo acima do rebanho e intimida o vizinho é daqui por diante chamado de mal.”

Todo o processo civilizador consiste na vitória da maioria fraca sobre a minoria vigorosa, o sacrifício da perfeição aristocrática em prol do homem comum. Nietzsche não requer o apelo de Gobineau para a mistura biológica de raças a fim de explicar o processo de corrupção; ao contrário, o rebanho de forma deliberada debilita e polui os valores culturais da sociedade. Mas a sociedade também paga um preço fatal. Civilizando suas elites aristocráticas, ela introduz “uma vontade de negação da vida” no todo, “um princípio de desintegração e declínio”.⁵⁹

A culpa por essa “revolta escrava” recai exatamente sobre o cristianismo. Tal qual Gobineau, Nietzsche conclui que o cristianismo é “a religião antiariana por excelência”, mas novamente não por razões raciais. Antes, como seu mentor Schopenhauer, Nietzsche vê o espírito do cristianismo e a fé do Iluminismo no progresso material (“o princípio da utilidade”) como um e o mesmo. Ambos restringem e inibem a vontade humana, em vez de liberar energias criativas e gerar novos valores. Fazem com que a vontade de poder se volte sobre si mesma, causando culpa e vergonha. “A resolução cristã de achar o mundo feio e mau tornou o mundo feio e mau. (...) Só o mais medíocre prospera enquanto os mais elevados fracassam. Diante da famosa ‘civilização’, [ele] perde a coragem e se submete.”⁶⁰

“A moral nega a vida.” A conclusão de Nietzsche não é apenas um julgamento ético ou filosófico, mas histórico. O colapso da civilização não é um retrocesso para um estado inicial selvagem — a barbárie, segundo Burckhardt — mas um avanço em direção à decadência e à inexpressividade. “Nada vemos hoje que queira crescer, suspeitamos que as coisas continuem a decair,

decair, a se tornarem mais finas, mais afáveis, mais prudentes, mais confortáveis, mais medíocres, mais indiferentes, mais chinesas, mais cristãs — sem dúvida, o homem se torna ‘melhor’ todo o tempo.” O progresso desse veneno através de “todo o corpo da humanidade parece irresistível”, exatamente porque as massas identificam essa repressão do instinto vital como progresso.”⁶¹ Abraçando o cristianismo, a ciência e o humanitarismo liberal, a cultura ocidental abraçou a própria destruição. “De uns tempos para cá, toda nossa cultura européia caminhou para uma catástrofe.” O Ocidente moderno está *doente*, um termo que Nietzsche usa num sentido literal e diagnóstico. “Não estamos nos perdendo através de um nada infinito? Não sentimos a brisa do espaço vazio? Não começou a ficar mais frio? Não está a noite se fechando continuamente sobre nós?”

Quando terminou *A genealogia da moral* em 1887, a própria doença de Nietzsche se fechava sobre ele, destruindo seu corpo e (conforme ele estava percebendo) sua mente. Ele sentaria à escrivaninha, rosto e óculos prensados contra o papel, escrevendo furiosamente sobre o “estado de ser exaltado e orgulhoso” de uma aristocracia ariana desaparecida e as alegrias da guerra e da caça. Depois passaria três dias acamado, com violentas dores de cabeça e vômito. Todavia ele estava convencido de que havia uma saída para a cultura e a humanidade: seguir a decadência da civilização moderna até o fundo, “descer às profundezas” da inexpressividade e do niilismo. A última esperança da humanidade agora repousa com os inimigos dos valores convencionais, “aqueles que blasfemaram contra Deus, os imoralistas, nômades de todo tipo, artistas, judeus, músicos — lá embaixo, todas as classes desonrosas de homens. (...) Nós imoralistas somos hoje a potência mais forte”. O niilista e o imoralista aparecem através da fachada falsa do bem e do mal. A descrença total é “um ideal do mais alto grau de impotência (...) na medida em que o niilismo, como negação de um mundo verdadeiro, de ser, podia ser uma *forma divina de pensar*”.⁶²

Então um novo alvorecer romperá, conforme Nietzsche esclareceu em seu livro mais popular e único trabalho de ficção, *Assim falou Zaratustra*. Enquanto os outros livros de Nietzsche foram produto de luta e auto-reflexão agonizante, *Zaratustra* foi realmente uma obra inspirada. Ele a escreveu com incrível rapidez, terminando cada uma das três primeiras partes em apenas dez dias, em 1881 (a quarta e última parte foi concluída um ano depois). Trata-se de uma parábola da humanidade no fim da civilização moderna. Assim como o *Anel* de Wagner revelava a destruição de um mundo governado por deuses e o

começo de outro governado pelos homens, *Zaratustra* descreve a morte do “último homem” — o homem ocidental.*

Nietzsche escolheu o velho profeta religioso persa *Zaratustra* (Zoroastro) como personagem principal. Zoroastro anunciara a divisão do universo em luz e trevas, vida e morte; para a mente de Nietzsche, ele simboliza o vitalismo da antiga religião ariana. Na história, ele também é o próprio Nietzsche. Depois de dez anos de solidão nas montanhas, *Zaratustra* (tal qual Nietzsche dez anos depois de suas visitas a Wagner em Tribschen) retorna ao mundo dos homens para anunciar que *Deus está morto*. A racionalidade e a ciência o mataram; a cultura moderna repousa em um centro de descrença, uma ausência de fé. A falta de fé do homem moderno destruiu sua capacidade de valorizar e seu poder de criar novos valores para substituir o mito morto do cristianismo.

Em sua viagem, *Zaratustra* encontra o último homem, o produto egrégio e final da sociedade burguesa decadente. Ele é um inseto em comparação com seus antecessores — “sua espécie é indestrutível como a dos pulgões” —, todavia, graças a seu comando sobre o mundo material e à doutrina do progresso, “o último homem perdura mais tempo”. *Zaratustra* vai à praça do mercado, o símbolo da banalidade e da futilidade do homem moderno, onde “todos desejam a mesma coisa; todos são a mesma coisa; quem quer que deseje algo diferente vai voluntariamente para o hospício”. Embora o último homem alegue que o homem moderno “inventou a felicidade”, o que ele fez realmente foi destruí-la eliminando a vontade de poder: diligência, criatividade e esforço. É uma sociedade “sem ovelhas e com um rebanho”.⁶³

Zaratustra também encontra suas figuras paternas anteriores, Schopenhauer e Wagner, como arquétipos culturais. O Mago (Wagner) a princípio pede ajuda a *Zaratustra*, depois percebe que ele está apenas fingindo angústia. “Espere aí, ator! Seu falso! Seu grande mentiroso!”, grita *Zaratustra* para ele, lembrando quando Nietzsche descreveu Wagner como um “ator sem mérito”.⁶⁴ O Mago então confessa que ele também está esperando que *Zaratustra* lhe diga como viver em um mundo sem Deus, ou seja, um mundo sem certezas morais.

O Hierofante (Schopenhauer) prega uma doutrina de “grande cansaço”. “Tudo é a mesma coisa”, entoia, “nada tem valor, o mundo não tem

*Os paralelos entre o *Anel de Wagner* e *Zaratustra* de Nietzsche são surpreendentes e há uma razão para acreditar que Nietzsche esperava que seu livro se tornasse matéria de rituais anuais, complementado com cenários e sons, em algum lugar sagrado, à maneira de Bayreuth de Wagner.

sentido, o conhecimento sufoca.” De fato, seu niilismo se justifica. Na sociedade moderna, “o mundo ficou menor (...) o último homem o tornou menor”. No entanto, tudo isso vai acabar. Zaratustra traz notícias sobre o fim do último homem e o nascimento do super-homem. O lema do último homem é: “Não há homens superiores (...) perante Deus, somos todos iguais.” Mas Zaratustra pode agora contar-lhe a terrível verdade. “Perante Deus! Mas esse deus morreu.” A modernidade destruiu toda a convicção nos próprios princípios: o que um dia pôde ser uma fonte de desespero agora se transformou numa fonte de liberação. “Homem superior, esse deus representava seu maior perigo. É só porque ele mente na própria sepultura que você foi ressuscitado. Só agora a grande hora vem; só agora que o homem superior se transforma em — senhor.”⁶⁵

O *Übermensch* é o super-homem considerando-se que ele *superou* dentro dele as características que o confinaram profundamente, uma parte indefesa da maré interminável da história e a “animalidade” descrita com tamanha repugnância nos primeiros ensaios de Nietzsche. O super-homem triunfa sobre a civilização decadente não no sentido físico, na maneira como os arianos conquistaram a Antigüidade, mas no sentido psicológico e cultural. Ele dominou o caos de suas paixões; conforme Nietzsche disse a respeito de Goethe, “ele se submeteu à integridade, ele se *criou*”. Ele cria os próprios valores, sua própria moral do nobre, uma vez que a moral da burguesia se provaria falsa. Ele é o homem *total*, “um espírito que se libertou”.⁶⁶ Acima de tudo, o super-homem se libertou das restrições e das obrigações da sociedade civil, já que ele reconhece que elas são produtos da história e, portanto, fúteis e vazias.

O super-homem percebe que a história não possui um sentido maior porque é governada pela lei do eterno retorno.* A única mudança significativa na sociedade humana é o movimento da vitalidade, da abundância de vontade de poder e energia, para a decadência, a vazão dessa energia. Já que a totalidade da energia no universo se mantém sempre a mesma, insiste Nietzsche, o movimento deve ser cíclico. A lei do eterno retorno é a versão vitalista de Nietzsche do “círculo da perdição”. “Significa que todos os acontecimentos se repetem infinitamente, que não há plano ou meta para dar sentido à história ou à vida. (...) O eterno retorno é o epítome de ‘um conto

*Alguns estudiosos a chamam de o pensamento do eterno retorno. Contudo, na verdade, não se trata de um mito ou de uma “mentira nobre”, conforme Nietzsche por vezes denomina outras crenças socialmente úteis. Ao contrário, ele a trata seriamente como uma verdade científica objetiva.

contado por um idiota, cheio de ruído e fúria, sem significado algum’.” O verdadeiro super-homem harmonizou-se completamente com essa triste verdade. Diz Zaratustra: “Voltarei, com este sol, esta terra, esta águia, esta serpente — não para uma nova vida, uma vida melhor ou uma vida similar: voltarei para esta mesma vida.” Já que não há objetivo final, apenas a opção dos assuntos individuais: “Viva [de tal modo] que você precise desejar viver novamente.”⁶⁷

“Chegou minha hora”, diz Zaratustra, “esta é a *minha* manhã, *meu* dia está rompendo; sobe agora, sobe, grande dia!”

Dormi, dormi

Acordei de um sonho profundo

O mundo é profundo, e mais profundo ainda do que o dia imaginava.

“Esse é meu tempo da grande colheita”, escreveu Nietzsche para um correspondente no outono de 1888. “Sobre as questões da decadência sou um tribunal de apelação.” Ele havia se transferido para Turim, na Itália, “uma cidade esplêndida e beneficente”. Era a cidade onde Arthur de Gobineau falecera seis anos antes, segundo Nietzsche soube (ele indagara aos habitantes locais acerca da casa em que Gobineau estivera antes de morrer).⁶⁸ Com o ataque decisivo da moléstia, desfazia-se o apego de Nietzsche à realidade. Em sua última obra publicada, *O Anticristo*, suas ofensas ao cristianismo chegaram a novos extremos. Ele o qualificava de “mácula imortal da humanidade (...) transformou cada valor num desvalor, cada verdade numa mentira”. Nietzsche até se proclamou o próprio Anticristo. “Já que o antigo Deus foi eliminado, estou preparado para governar o mundo.”⁶⁹

Em 15 de outubro de 1888, Nietzsche comemorou seus 45 anos de vida. “Nenhum momento na história foi mais importante. (...) Todo mundo olhava para mim como se eu fosse um príncipe — há uma distinção especial na maneira como as portas se mantêm abertas para mim e como as refeições são servidas.” Na realidade, sua estada em Turim foi solitária: ele se sentava durante quatro horas na sala de estar da pensão, tocando piano. Segundo a filha do proprietário, com mais frequência ele tocava Wagner.⁷⁰

Em sua longa e tortuosa jornada intelectual, Nietzsche se afastara decisivamente de seus dois mentores: Wagner e Schopenhauer. Todavia ele nunca cortou relações com seu outro grande mentor, Jacob Burckhardt. Continuou a enviar-lhe exemplares de seus livros até o fim, mesmo quando Burckhardt não

mais conseguia admitir ou reconhecer o jovem amigo na filosofia niilista que adotara. Com o último livro, *O caso Wagner*, Nietzsche escreveu uma nota patética: “Uma palavra sua me faria feliz.” Porém Burckhardt se sentia incapaz de responder. Em sua última carta a Burckhardt, escrita depois de seu último colapso mental em janeiro de 1889, Nietzsche confessou: “Você é nosso mestre maior.”⁷¹

A figura de Nietzsche se ergue acima da história do pensamento do século XX. Ele é o grande profeta do “pessimismo cultural”. De modo significativo, entretanto, seu pessimismo se originou antes da visão de Burckhardt do destino da civilização moderna. O pessimismo histórico de Burckhardt partiu de uma visão da sociedade herdada de Ranke, a visão de que ela é um todo acabado e orgânico que deve finalmente deparar com o declínio e o fim da mesma forma que um organismo vivo. Frente a frente com forças novas e incomuns do século XIX — democracia, capitalismo industrial, o alcance e o poder do Estado-nação — Burckhardt chegou à conclusão de que essas influências representavam o esgotamento de uma harmonia social anterior. O século XIX não divisava uma ordem futura diferente, ainda que sua natureza fosse vaga e difícil de prever. Não passava de um precursor da ordem futura.

O pessimismo histórico assiste a um presente enfraquecido ou decadente desfazendo de modo sistemático as realizações do passado. O pessimismo cultural nietzschiano vê o presente como uma simples extensão dos mesmos valores corruptos e sem sentido do passado; a saúde cultural verdadeira, conclui, requer a rejeição de ambos. O colapso iminente de uma civilização decadente não é uma tragédia mas motivo de comemoração. Ela ilumina o caminho para algo novo e sem precedentes, uma ordem cultural rejuvenescida erigida sobre um princípio completamente novo.

Esse novo princípio talvez fosse racial. Afinal de contas, a filosofia de Nietzsche procedia dos mesmos pressupostos vitalistas de Gobineau. Toda civilização, ambos afirmaram, baseava-se num reservatório de força vital orgânica durante sua existência, ou seja, vontade de poder. No entanto a influência mais decisiva de Nietzsche seria exercida não sobre os pensadores raciais mas sobre artistas e críticos culturais. Nietzsche os inspiraria a verem a si próprios como força contrária a uma ordem social decadente. O artista moderno não pretendia ser o salvador da sociedade moderna (Percy Shelley chamara os poetas de “futuros legisladores da humanidade”) uma vez que nada havia a ser salvo. Ao contrário, Nietzsche encorajava a noção de que atacar a tradi-

ção cultural e moral do Ocidente era em si uma expressão de saúde e renovação. O pensamento crítico no sentido nietzschiano era o primeiro estágio de uma “reavaliação de todos os valores”.⁷² O artista, o crítico *antiestablishment*, e o “imoralista” — de Picasso e Bertolt Brecht a Sex Pistols e Madonna — de uma nova aristocracia no vazio cultural moderno.

Nenhum deles, entretanto, pode esperar encontrar um apoio a menos que o pessimismo histórico já tenha declarado morta, pelo menos moribunda e agonizante, a tradição anterior. Como mentor de Nietzsche, Burckhardt previra a ascensão do último homem quase duas décadas antes dele. Assim como Nietzsche e os futuros partidários do pessimismo cultural, Burckhardt via a democracia moderna como um “consentimento fabricado”, as massas como meras ferramentas de interesses mais poderosos, tais como as indústrias e os ditadores militares. Nunca ocorreu a Burckhardt a possibilidade de que a participação popular e a crescente afluência material servissem de barreira ao crescimento do Estado totalitário. Em vez disso, ele conclui: “Conheço bastante a história para esperar outra coisa do despotismo das massas a não ser a tirania, que será o fim da história.”

Da mesma forma que Burckhardt, a filosofia de Nietzsche também lamentava os rumos do século XIX — nacionalismo, capitalismo industrial e crescimento da cultura de massa. Todavia, paradoxalmente, a doutrina da vontade de poder e da moral do nobre, para Burckhardt, parecia apontar exatamente na mesma direção, para a brutalidade e o despotismo. Nietzsche o assustara torcendo em fé positiva o adágio de Burckhardt de que “o poder é mal por natureza”.* O destino da civilização, argumentava Nietzsche, dependia de forças vitalistas que repousavam “além do bem e do mal”. Burckhardt, assim como Tocqueville, ainda acreditava na necessidade de regras e convenções sociais, na necessidade de que os seres humanos tivessem consciência e um senso de restrição moral, e no desejo de liberdade.

Todavia, diante do que ele considerava a repugnante direção da modernidade, o próprio Burckhardt só podia recomendar a retirada. Desfrutava, em sua universidade, uma vida imperturbável por agitação ou acontecimentos externos, uma vida de doce descanso rodeado de intelectualidade, arte, música e beleza. Entretanto ele estava sempre preocupado com o fato de o progresso bater a sua porta, contra o que nada poderia fazer. Segundo con-

*Burckhardt jamais se pôs frente a frente com Nietzsche sobre este assunto, embora em uma carta houvesse delicadamente perguntado se a observação dele de que infligir de modo intencional grande sofrimento “pertencesse à grandeza” não parecia defender a “consequente tirania” do Estado totalitário.⁷³

fessou a um amigo: “Pelo menos digo a mim mesmo todos os dias que isso tudo pode acabar de uma hora para outra.” Sua única esperança era que, num futuro remoto, os seres humanos pudessem mais uma vez descobrir que a cultura humanista da antiga Europa, o lugar onde “as mais ricas formações se originaram, casa de todos os contrastes (...) onde a todo pensamento eram dadas voz e expressão”.⁷⁴

CAPÍTULO 4

DEGENERAÇÃO

A ruína do liberalismo

Estamos acostumados a julgar-nos necessariamente em desenvolvimento (...) e destinados a progredir ainda mais (...) é bom lembrarmos que estamos sujeitos às leis gerais da evolução e que tanto podemos degenerar quanto evoluir.

— Edwin Lankester, *Degeneration: A Chapter in Darwinism* (Degeneração: um capítulo do darwinismo), 1880.

Meu bom amigo John, deixe-me alertá-lo. Você lida com loucos. Todos os homens são loucos, de uma forma ou de outra.

— Bram Stoker, *Drácula*, 1897

Em novembro de 1870 um jovem médico italiano chamado Cesare Lombroso preparava-se para conduzir uma autópsia no hospital Pavia. Não era uma autópsia qualquer: era o corpo do notório criminoso Villela, o Jack, o Estripador italiano, que por décadas desafiara as autoridades e horrorizara a população, tendo sido por fim capturado e executado. Para Lombroso o exame era também uma questão de interesse mais do que casual, pois estava profundamente interessado na relação entre comportamento desviante e aspecto físico. Ele havia notado que muitos criminosos violentos gostavam de usar tatuagens elaboradas, não raro “desenhos indecentes”. Observou que um assassino sádi-

co a quem examinara uma vez exibia uma forma de canibalismo normalmente associada às ilhas dos mares do Sul e não à Itália moderna.

Agora, enquanto trabalhava na escuridão de uma noite de outono, percebeu algo mais: a seção occipital do crânio de Villela revelava uma profunda depressão na junção com a espinha, o mesmo tipo de depressão encontrado em “animais inferiores, incluindo roedores”. Lombroso ergueu os olhos do corpo. “Pareceu-me ver tudo de repente, iluminado como uma vasta planície sob um céu flamejante, o problema da natureza do crime — um ser atávico que reproduz em sua pessoa os instintos ferozes da humanidade primitiva e dos animais inferiores.” O corpo do assassino revelava as características distintas partilhadas por “criminosos, selvagens e macacos”. Entre essas características estavam mandíbulas enormes, grandes ossos faciais, insensibilidade à dor, visão extremamente aguçada, tatuagens, “excessiva indolência, paixão por orgias, e uma ânsia irresponsável pela maldade por si mesma”.¹

Lombroso estava convencido de que havia encontrado a chave para um problema que começava a atormentar outros membros da profissão médica: o medo da “degeneração”, a possibilidade de que a população da Europa não fosse mais capaz de suportar as exigências da vida civilizada. Gobineau havia usado o termo para referir-se aos resultados da mistura racial ou miscigenação; seu homem moderno era um “degenerado” devido ao cruzamento de raças entre arianos e outros tipos humanos menos importantes. Esse novo medo da degeneração, entretanto, deflagrou-se exatamente entre os círculos liberais que haviam rejeitado as extravagantes teorias racistas de Gobineau. Para o observador experiente, os avanços econômicos e sociais do século XIX subitamente pareciam estar trabalhando contra o progresso humano, mais do que a favor dele. A teoria da degeneração apresentou um quadro pessimista das perspectivas para a civilização moderna que, em última análise, se mostraria mais influente que qualquer outra propaganda por Gobineau, Nietzsche ou seus discípulos. Por volta da virada do século, a teoria da degeneração já havia devastado a confiança do liberalismo europeu no futuro, deixando-o exposto aos seus inimigos.

A degeneração foi definida como um desvio mórbido de um modelo inicial. “Quando sob qualquer tipo de influência nociva um organismo torna-se debilitado, seus sucessores não se parecerão com o modelo sadio, normal (...) mas formarão uma nova subespécie”, que transmite suas peculiaridades com crescente frequência aos descendentes.² Poderia essa debilitação, sob condições apropriadas, acontecer ao homem moderno? Médicos, biólogos, zoólogos

e antropólogos — os principais membros das novas profissões científicas — foram os primeiros a dar o alarme. Em 1890 havia um consenso crescente de que uma onda de degeneração varria a paisagem da Europa industrial, deixando em seu rastro desordens tais que incluíam o aumento da pobreza, do crime, do alcoolismo, da perversão moral e da violência política.

Os cientistas mais preocupados com a degeneração eram, com poucas exceções, fortemente progressistas e até mesmo socialista em suas opiniões políticas. Estavam longe de serem os conservadores defensores do *status quo*, como costumam ser apresentados por alguns historiadores.³ Lombroso, por exemplo, era membro do Partido Socialista Italiano e construiu sua carreira combatendo a pobreza e a desnutrição entre os meeiros agrícolas mais pobres, o que fez com que ganhasse a antipatia da aristocracia e dos proprietários rurais.* Os opositores de sua teoria de que a hereditariedade determinava o comportamento social não vieram da esquerda italiana, mas do que hoje chamaríamos de direita religiosa, a Igreja Católica e seus tradicionais aliados.

Max Nordau, o autor do influente *Degeneração*, era um democrata igualitário e admirador da Revolução Francesa. Detestava a aristocracia, o esnobismo social, a religião e as riquezas herdadas tanto quanto amava a ciência e a razão. Muito disso poderia ser dito sobre muitos dos principais eugenistas, que tomaram impulso a partir da teoria da degeneração. Ernst Haeckel era membro fundador da Liga Nacional da Paz, bem como da Sociedade para a Higiene Racial, enquanto Karl Pearson, diretor do Laboratório Galton, era socialista. De fato, a ameaça da degeneração tornou-se uma das questões sobre a qual socialistas, radicais e liberais do fim do século XIX concordavam plenamente.**

O pânico da degeneração levantou a possibilidade de que a moderna sociedade industrial estivesse criando um novo “bárbaro interior”. Os liberais viram-se forçados a concluir o mesmo que seus colegas socialistas: as transformações sociais e econômicas normais da civilização moderna já não constituíam evolução, e sim o seu oposto. A sociedade moderna não sobreviveria sem a intervenção da ciência moderna — e do Estado burocrático.

*Foi Lombroso quem primeiro estabeleceu que a pelagra era resultado de uma dieta pobre, e não de causa hereditária, entre as classes italianas mais destituídas.⁴

**Entre os interessados, e mesmo fascinados, pela teoria da degeneração estava Friedrich Engels.⁵

DARWIN: EVOLUÇÃO VERSUS DECLÍNIO NA HISTÓRIA HUMANA

Essa conclusão pode aparentemente contradizer a mais importante e característica teoria biológica do século XIX: a teoria da evolução de Charles Darwin. A teoria de Darwin salientava que todas as espécies, incluindo o homem, evoluem por meio da seleção natural, os espécimes mais aptos sobrevivendo de acordo com sua capacidade de adaptar-se ao seu meio ambiente. Essas características de adaptabilidade são transmitidas aos descendentes, acabando por levar ao desenvolvimento progressivo de espécies biológicas superiores (como o *Homo sapiens*) a partir das inferiores, mais simples. A analogia entre evolução e civilização no sentido liberal clássico, como um contínuo processo de melhoramento, era marcante e óbvia.⁶ No entanto havia também um outro aspecto, mais sombrio, nas teorias de Darwin, que os críticos modernos algumas vezes ignoram, mas que seus contemporâneos captaram imediatamente. A evolução significaria que a história natural das espécies, incluindo os seres humanos, não seria mais fixa e imutável. O estudo da evolução poderia traçar não apenas a ascensão das espécies no decorrer do tempo, mas ainda, como aconteceria com antigos impérios e civilizações, seu declínio e queda. Uma espécie pode, em algum ponto de sua história, encontrar-se perdendo terreno para uma outra mais bem adaptada ao meio em que vive ou circunstâncias externas poderiam mudar súbita e drasticamente, tornando obsoletas suas características originais de adaptabilidade.

A prova disso veio com o crescente estudo dos fósseis de dinossauros, bem como a descoberta de restos do homem de Neanderthal em 1856. Ambos eram evidentemente criaturas poderosas, à sua maneira os senhores da criação, e ainda assim chegaram à extinção.* De fato, o fascínio moderno pelos dinossauros começou com os darwinistas. Os dinossauros tornaram-se um conto admonitório para a sociedade moderna, o equivalente zoológico da queda do Império Romano, no qual a “grandeza exagerada” leva ao declínio e à extinção. Thomas Huxley, discípulo de Darwin, conduziu uma pesquisa pioneira com fósseis de dinossauros, que o levou a concluir: “É um erro imaginar que a evolução significa uma tendência constante à perfei-

*Os primeiros restos do homem de Neanderthal foram descobertos no vale Neander, perto de Düsseldorf, na Alemanha, apenas três anos antes da publicação de *A origem das espécies*. Em 1841, sir Richard Owen deu o nome “dinossauro” aos lagartos gigantes cujos ossos haviam sido descobertos na Europa e na América do Norte desde 1770.

ção. (...) A metamorfose retrógrada é tão viável quanto a metamorfose progressiva.”⁷

O mecanismo por trás dessa “metamorfose” era sem dúvida a seleção natural, a luta implacável dos indivíduos pela sobrevivência. No processo cria-se uma espécie adaptada ao seu meio ambiente. A seleção natural poderia ser vista, é claro, como um processo que inevitavelmente melhoraria uma espécie.* Era essa a visão otimista da seleção natural normalmente associada ao darwinismo social, segundo o qual, nas palavras do biólogo do século XIX W. R. Greg, “os melhores exemplares da raça [humana] (...) perpetuam a espécie e propagam um tipo de humanidade cada vez melhor e mais perfeito”.⁸

Na evolução darwiniana, porém, o meio ambiente em si não aumenta a adaptabilidade da raça ou espécie.** Ao contrário, tudo depende das características inatas dos próprios indivíduos que, se sobreviverem, as transmitirão aos seus descendentes. Por outro lado, o meio ambiente pode causar sérios danos ao interferir na competição normal por recursos ou parceiros desejáveis ou, por outros meios, impedindo que os melhores exemplares surjam. Isso era particularmente verdadeiro no que diz respeito ao ambiente social criado pelo homem, que trouxe novos elementos artificiais para a equação evolucionária. Em seu trabalho *A descendência do homem*, de 1871, o próprio Darwin lançou dúvidas sobre se o crescimento da civilização poderia de fato diminuir a força da seleção natural.⁹

Outro elemento importante é que a hereditariedade não era estática, mas também estava em constante evolução. Mesmo antes de Gregor Mendel, todo estudante de genética sabia que a reprodução era um processo complexo de *similaridade*, por meio do qual cisnes brancos geravam cisnes brancos, mas também de *diversidade*, uma vez que cisnes brancos de tempos em tempos geravam cisnes negros. Para um darwinista, o equilíbrio entre diversidade e similaridade era obscurecido por uma verdade indubitável: todos os seres humanos, independentemente de sua raça ou nível cultural, descendiam dos macacos.

*O próprio Darwin escreveu: “Assim, da batalha da natureza, da fome e da morte, o mais sublime objeto que somos capazes de conceber, a saber, a produção de animais superiores, prossegue.”

**Antes de Darwin, as teorias da evolução foram influenciadas pela teoria do biólogo do século XVIII Lamarck, que afirmava que os animais podiam transmitir uma característica adquirida pela hereditariedade. Seu exemplo favorito era a girafa que pelo hábito de esticar o pescoço para alcançar a comida adquiriu um pescoço mais comprido e transmitiu esse traço aos descendentes. Mesmo Darwin não ficou imune à visão de Lamarck sobre evolução, assim também como não ficou às doutrinas do teórico francês da degeneração, B. A. Morel. Entretanto o efeito final das teorias de Darwin, combinadas com a pesquisa genética do zoólogo alemão August Weismann, foi a derrota definitiva do pensamento de Lamarck como teoria séria (embora ela viesse a ressurgir no século XX nas teorias do famoso geneticista soviético Trofim Lyssenko).

Isso abriu a possibilidade de que traços físicos e mentais que permitiram ao homem adaptar-se a um meio ambiente selvagem, fosse em um passado remoto (como o do homem de Neanderthal caçador) ou no presente (como o do guerreiro Watusi), poderiam inadvertidamente ser transmitidos a seus descendentes mais civilizados. O zoólogo darwinista Henry Maudsley explicou esse processo com a assustadora observação de que existe “de fato uma mente selvagem dentro do cérebro do homem”, tornando possível determinar o curso da “selvageria na civilização, da mesma forma que determinamos o curso do animalismo na selvageria”.¹⁰

Os biólogos do século XIX chamaram essa sobrevivência de traços selvagens de “atavismo”, do latim *atavus*, ancestral distante. O atavismo pregava que todo organismo possuía certas características “perdidas” que estavam prontas para reaparecer sob certas condições e seriam então transmitidas aos descendentes. A teoria do atavismo já existia antes de Darwin, mas sua teoria da evolução parecia simplesmente confirmar isso, bem como o faria mais tarde a genética mendeliana. O atavismo seria a pedra fundamental da teoria da degeneração.

O atavismo não apenas apresentou a terrível imagem da saudável família de classe média repentinamente produzindo um retrocesso selvagem, como no mito da criança trocada ao nascer (Heathcliff em *O morro dos ventos uivantes* e *O bebê de Rosemary* são ambos variantes modernas do mesmo tema). Muitos teóricos concordavam que um atavismo desse tipo era um acontecimento raro: um contemporâneo de Lombroso, o antropólogo italiano Morselli, calculou as chances em não mais do que uma em oito milhões.¹¹ Mas o que aconteceria se condições específicas trouxessem essas características perdidas à tona todas de uma vez para a *espécie inteira*, que então desafortunadamente as transmitiria aos descendentes? O processo de hereditariedade poderia de modo repentino e inexplicável trabalhar contra os interesses da espécie. A seleção natural se tornaria assim uma armadilha, com o pior gerando indiscriminadamente cada vez mais o pior, resultando em um colapso atávico da raça humana, aproximando-se do *Völkerchaos* de Houston Chamberlain.

Na realidade, o pessimismo racial de Gobineau não desempenhou qualquer papel na teoria da degeneração — pelo menos não no início. Porém o darwinismo e a degeneração eliminaram qualquer noção remanescente de que a civilização poderia servir como um processo de refinamento e melhoria da espécie. No fim, as instituições formais da vida civilizada não desempenham papel significativo na formação do destino do homem; ao contrário, o

destino é determinado por processos biológicos ocultos. Nas palavras de Lombroso, “somos governados por leis silenciosas que nunca cessam de operar e que regem a sociedade com mais autoridade do que nossas leis escritas”. O homem ocidental viu-se confrontado com a possibilidade de, sob sua superfície feliz e civilizada, repousar numa mistura explosiva de barbárie e crueldade. Uma poderosa imagem veio assombrar a imaginação liberal: a de que dentro de todo homem dorme uma fera que poderia, caso as condições se tornassem adversas, sair repentinamente de sua toca para a luz do dia.

LOMBROSO E SUA REVOLUÇÃO

Cesare Lombroso sustentava que esse retrocesso selvagem era, na verdade, a criminalidade moderna. Em continuidade à autópsia de Villela, sua pesquisa expandiu-se rapidamente, passando a incluir centenas de prisioneiros, criminosos condenados (inclusive mulheres) e soldados do exército italiano. Ele usou todas as técnicas e instrumentos recentes em voga na antropologia e na teoria racial. O craniômetro e calibradores usados para medir a largura do crânio e calcular o índice craniano, o estetômetro e o algômetro, para testar a sensibilidade tátil, bem como um dinamômetro, um campímetro e uma variedade de outros dispositivos cientificamente similares (incluindo um predecessor do polígrafo) tornaram-se equipamento padrão na criminologia ao estilo de Lombroso.¹² Lombroso combinou seus estudos anatômicos com uma crença quase mágica em informação quantitativa. Ele e seus discípulos acreditavam que, contando o número de ocorrências de uma determinada característica, o cientista descobriria algo significativo sobre o *porquê* de sua ocorrência. Essa pesquisa quantitativa tornou-se a parte mais impressionante das teorias de Lombroso e, para um observador superficial, a mais convincente. Ele relacionou informações numéricas, exibiu gráficos e tabelas complicadas e criou novos índices e fórmulas computacionais sem fim. A criminologia de Lombroso refletia a recente fascinação por números da “ciência social” durante o período final do século XIX, e que também surgiria na economia, na sociologia (no estudo estatístico de Émile Durkheim de 1897, *O suicídio*) e depois na eugenia e na “ciência da raça”.

A hipótese básica de Lombroso era a mesma dos antropólogos raciais: traços físicos, como tamanho e conformação do crânio e traços faciais, seriam pistas para a diferenciação cultural ou psicológica. Como outros cientistas de

sua época, Lombroso supunha que os brancos eram superiores aos não-brancos por hereditariedade. Entretanto, ele usou um modelo evolucionário gradual emprestado de Darwin (embora este não tenha sido sua única fonte) para explicar a diferença racial, em vez de um modelo difusionista ou gobiniano. Considerava os africanos como sendo os seres humanos originais, seguindo então um inevitável desenvolvimento para cima, do negro ao pardo, passando pelo amarelo, até o branco. Os desenvolvimentos raciais refletiam o curso da civilização do primitivo ao moderno.

Os brancos europeus representavam o ápice evolucionário da espécie humana e a personificação dos dons morais e intelectuais do homem. “Somente nós, os brancos, atingimos a simetria definitiva da forma física”, escreveu em *O homem branco e o homem de cor* (1871), repetindo o que Gustav Klemm dissera quase três décadas antes. “Somente nós temos [concedido] o direito humano à vida, e respeito pelos idosos, pelas mulheres e pelos fracos.”¹³ Entretanto, essas conquistas civilizadas estavam sob ataque da reversão biológica. De tempos em tempos, surgiam dentro da população geral indivíduos atávicos, cujo comportamento selvagem e irracional os colocava à margem da norma evolutiva padrão. Desviar-se dessa norma tornava-os criminosos perante a sociedade civilizada, enquanto em sociedades primitivas seu comportamento atrairia pouca ou nenhuma atenção.*

Para Lombroso, a criminalidade na civilização moderna era um anacronismo, a sobrevivência de um comportamento de um passado mais primitivo. O criminoso exibia sintomas patológicos específicos, que Lombroso e posteriores degeneracionistas chamaram de comportamento “anti-social”, pois abalava a estrutura e as necessidades da moderna sociedade civilizada. O criminoso nato era tão distante do homem evoluído moderno quanto um caçador de cabeças de Bornéu: ambos haviam regredido a um estágio inicial da evolução humana. Lombroso dizia: “Nasceu criminoso porque nasceu selvagem”, e era literalmente o que queria dizer.¹⁴

Como podemos identificar esses selvagens em nosso meio? Lombroso apontou certos sinais físicos ou “*estigmas*” que revelariam o atavismo de um criminoso nato, “moralmente insano”, a um observador bem treinado. Uma testa baixa, arqueada; olhos duros e astutos; orelhas grandes e em forma de alça; um nariz achatado ou empinado e mandíbula projetada para a frente (“como

*Uma das afirmações mais controversas de Lombroso era que “crime, para um selvagem, não é uma exceção, mas a regra geral”. Veja a resposta de Émile Durkheim em *The Division of Labor in Society*, pp. 164-165.

nos negros e animais”); incisivos grandes; dedos dos pés e pés preênses e longos braços simiescos; uma barba rala e calvície.* O criminoso nato, como o selvagem, também exibía insensibilidade à dor (Lombroso gostava de contar a história dos homens de uma tribo africana que, ao se depararem com sapatos pela primeira vez, deceparam os dedos dos pés para que estes coubessem) e tendência à vingança, indolência e traição. O criminoso mantinha uma atitude cínica diante da vida e em geral não era muito inteligente. Lombroso chegou a listar características físicas específicas que estariam ligadas a determinados crimes: ladrões, por exemplo, normalmente tinham narizes torcidos ou achatados (negróides), enquanto os dos assassinos eram retos e aquilinos, “como o bico de uma ave de rapina”. Assassinos e estupradores tendiam a ter sobrancelhas espessas, ao passo que olhos pequenos, nariz grande e uma “expressão de amabilidade estereotipada, singular” indicavam o contraventor e o falsário. Lombroso chegou a afirmar que apenas olhando para um recruta do exército italiano ele poderia predizer se o homem acabaria na prisão.¹⁵

Difícilmente se pode levar a sério as idéias de Lombroso do ponto de vista científico, e vale lembrar que muitos de seus contemporâneos também não o faziam.¹⁶ Ainda assim, quando seu *O homem delinqüente* apareceu, em 1876, Lombroso encontrou uma platéia receptiva entre os intelectuais progressistas e os círculos políticos, tanto dentro como fora da Itália. Suas teorias contrastavam o criminoso degenerado com a forma idealizada do homem europeu “normal”, o orgulhoso produto do progresso liberal. Ao redor desses tipos normais, a quem Lombroso identificava como “nossos compatriotas”, havia pessoas que ainda guardavam as marcas de um passado brutal e retrógrado. Tendo vivido e trabalhado na parte pobre do sul da Itália, Lombroso estava perfeitamente consciente da distância que ainda separava o camponês do típico homem de negócios de Turim ou do advogado de Milão no norte industrializado. Alguns de seus contemporâneos chegaram a classificar o típico habitante das favelas sicilianas ou napolitanas como o equivalente racial do negro africano.¹⁷

Lombroso e seus pares não consideravam injusta ou arbitrária a distinção que faziam entre desviante e normal. Em sua concepção, essa distinção surgia das forças do desenvolvimento histórico. O homem moderno civilizado encontrava-se no ponto de interseção entre dois processos evolucionários inexoráveis: a ascendência biológica dos macacos e o progresso como ser

*Todas estas características fariam parte do repertório para descrição de criminosos em um novo gênero literário em fins do século XIX: as histórias policiais.

social, da barbárie à civilidade. No cerne da teoria da degeneração situa-se o grande debate do século XIX sobre natureza *versus* criação, mas ninguém afirmou seriamente que a influência de uma excluía a outra. Antropólogos e biólogos estavam bastante conscientes da importância da história, e do homem como produto da história através da evolução, para insistir numa única e simples resposta.

Sendo um ferrenho positivista e acreditando no progresso, Lombroso viu a ligação entre o homem e seu meio ambiente moderno como essencialmente benéfica. Sua teoria de uma tendência criminosa inata não excluía a influência do meio criado pelo homem. Lombroso falava sobre como famílias desfeitas, bem como a ilegitimidade e mesmo a pobreza, poderiam fomentar o crime, embora argumentasse que a importância da pobreza era “exagerada”. Ele estava particularmente preocupado com o alcoolismo como um gatilho para o atavismo e a criminalidade.* Por outro lado, insistia em que melhores resultados poderiam ser obtidos se se concentrassem esforços na natureza mais do que no lado educativo da equação.

A degeneração era algo fixo e limitado em seu escopo, argumentava Lombroso, e como o próprio crime ela finalmente desapareceria sob métodos científicos modernos. O verdadeiro criminoso nato, atávico, o indivíduo “moralmente insano”, constituía apenas um terço de toda a população criminosa. Os outros eram “criminóides”, pessoas que não se distinguiam fisicamente da população normal, mas em quem uma variedade de fatores ambientais poderia disparar uma resposta atávica. Na visão de Lombroso, não havia nada que se pudesse fazer pelo verdadeiro criminoso, nato exceto condená-lo à morte.

O fato de existirem tais seres como criminosos natos, organicamente adaptados para o mal, reproduções atávicas não apenas de homens selvagens, mas até dos animais mais ferozes (...) insensibiliza a qualquer misericórdia. (...) Sentimo-nos justificados em seu extermínio.¹⁹

No caso do criminoso habitual de ocasião, entretanto, havia a oportunidade para uma resposta científica mais humana. O movimento de Lombroso pela reforma penal nas décadas de 1880 e 1890 clamava pelo não-encarceramento por crimes menores ou passionais, prestação de serviços à sociedade e um

*Lombroso citou solenemente um estudo alemão que pretendia mostrar que mesmo as abelhas, as mais sociais de todas as criaturas, podiam se tornar desonestas quando o seu mel era misturado com conhaque.¹⁸

sistema penal que reforçasse o trabalho de reabilitação e tratamento em vez da punição, deferência para com mulheres criminosas (assunto de uma separata de 1898, *A mulher infratora*), um sistema de justiça separado para jovens e até mesmo apoio legal para infratores pobres, indicado pela corte — todos os objetivos, na verdade, da progressiva reforma penal que viria a acontecer nos cem anos seguintes.

As teorias de Lombroso tornaram-se uma obsessão entre políticos e intelectuais de pensamento progressista da Itália, da Inglaterra e especialmente dos Estados Unidos.²⁰ Ele inspirou um fascínio pela relação entre hereditariedade e comportamento criminoso que consumiria os cientistas sociais por pelo menos meio século. * Sob o guarda-chuva de Lombroso, o alcance do comportamento atávico ou anti-social que pode ser transmitido hereditariamente expandiu-se rapidamente, passando a incluir impotência, masturbação, homossexualidade e até mesmo distúrbios nervosos (ou neurastenia) e histeria. Todavia, de acordo com a abordagem de Lombroso, todas essas formas de desvios sociais eram doenças, como a epilepsia. O criminoso ou desviante social necessitaria de tratamento, não de punição. O impulso para *punir* o infrator por seus atos seria em si mesmo um instinto primitivo, argumentava Lombroso, que não tinha lugar na comunidade esclarecida. Lombroso morreu em 1909 sem ver suas idéias incorporadas à prática legal, mas seu assistente Enrico Ferri desempenharia um papel mais relevante na reformulação do código penal da Itália, sob o regime de Benito Mussolini. O código penal fascista de 1930, fortemente baseado nas idéias de Lombroso sobre “tratamento” e reabilitação de infratores, estava entre as mais admiradas e progressistas de todas as reformas de Mussolini.²¹ Em última análise, o criminoso ou pervertido não era culpado por seu comportamento. Como argumentou um dos seguidores de Lombroso, de forma esclarecedora, em 1884, graças à nova antropologia criminal “a responsabilidade moral *está* desaparecendo (...) da ciência penal”.²² Ao contrário, uma forte dose de determinismo tomou seu lugar junto a uma nova abordagem terapêutica para os males sociais que desaguavam em outras esferas da vida moderna.

*Por exemplo, a sinistra história da notória família “degenerada” Jukes, do interior do Estado de Nova York, foi sucintamente resumida em edições posteriores de *O homem delinquente*: “Ancestrais de Max Jukes: 77 criminosos, 142 vagabundos, 120 prostitutas, dezoito donos de bordel, 91 filhos ilegítimos, 141 idiotas ou que sofriam de impotência e sífilis, 46 mulheres estereis.”

DEGENERAÇÃO E SOCIEDADE INDUSTRIAL

No início, o vocabulário do degeneracionismo evolucionário de Lombroso foi aplicado somente para o submundo do crime; inevitavelmente, antropólogos, criminologistas e sociólogos começaram a usá-lo para descrever outras classes e grupos. No final do século, os degenerados anti-sociais e atávicos de Lombroso eram encontrados não apenas entre desviantes e criminosos, mas também no próprio homem moderno.

Todos esses primeiros “cientistas sociais” partiram do princípio de que hereditariedade biológica e desenvolvimento social exerciam influência recíproca de maneira previsível. Se um homem vivesse num estágio primitivo de desenvolvimento, como os hotentotes africanos ou os índios da Terra do Fogo,* então ele era um selvagem, independente de ser um espécime biológico forte ou fraco. Se vivesse em uma sociedade avançada e civilizada e fosse de boa família, então se tornaria “normal” (termo cunhado originalmente pelo pensador progressista radical inglês Jeremy Bentham). Se, por outro lado, vivesse em uma sociedade avançada e trouxesse consigo uma herança biológica mórbida ou “retrógrada”, então ele se tornaria um degenerado, e cada vez mais transmitiria o mesmo problema para seus descendentes com frequência cada vez maior. Pelo menos este último ponto era a conclusão do fundador da assim chamada escola francesa da teoria da degeneração, Benedict Morel. Ele e seus seguidores não viam a ligação entre o homem e seu ambiente moderno sob a mesma luz benevolente de Lombroso. Eles a viam como potencialmente perigosa, causando problemas que poderiam ameaçar a própria vida civilizada.

O próprio Lombroso havia usado os estudos de Morel sobre o cretinismo (retardamento mental), na década de 1850, no desenvolvimento de suas próprias teorias. Morel, por outro lado, deu à teoria da reversão hereditária um tom muito mais sombrio.** Para ele a degeneração não estava restrita ou fixada em certas famílias, como afirmava Lombroso; ao contrário, era parte de um processo maior, uma crescente mancha na face da moderna sociedade indus-

*A extremidade sul da América do Sul, o lugar preferido pelos primeiros antropólogos comparativos para estudar o “homem selvagem” em seu ambiente natural.

**Em muitos aspectos seus pontos de vista lembram aqueles de Arthur de Gobineau, cujo *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* surgiu apenas um ano antes do *Tratado sobre a degeneração* de Morel. Ambos os autores foram muito lidos na Alemanha, que os colocou em contato com os teóricos raciais alemães, como Blumenbach e Carus; ambos foram profundamente influenciados e amedrontados pelos acontecimentos de 1848, e ambos possuíam uma visão de mundo que poderia ser classificada como antimodernismo ultracatólico.

trial. Morel e seus seguidores argumentavam que fatores ambientais poderiam ser até mais importantes que a hereditariedade para disparar o processo de degeneração, muito mais visível entre as classes inferiores. Eram os trabalhadores, os pobres, os desempregados — chamados de proletariado por Marx e de “classes perigosas” pelos liberais franceses — que carregavam os estigmas do progresso. Eles eram “os inválidos da civilização” que agora ameaçavam trazer a sociedade com seu crescimento em número.²³

A Guerra Franco-Prussiana ocorrida entre 1870 e 1871, que trouxe à França uma derrota completa e repentina nas mãos dos alemães, a guerra civil, a destruição de Paris pelos revolucionários radicais da classe trabalhadora da Comuna chocaram e aterrorizaram a elite intelectual francesa. Os críticos franceses desprezaram os eventos nos mesmos termos que a geração de Gobineau havia usado para descrever o ano de 1848.* Entretanto voltaram-se para a linguagem da ciência, mais do que para o poder vitalista, ou para o mito racial, para explicar o que aconteceu. O medo da “França degenerada” (título de um panfleto anônimo de 1872) permeou debates sobre cada aspecto da política social, entre eles alcoolismo, ilegitimidade, crime e baixas taxas de natalidade, bem como corrupção política. O resultado foi uma orgia de auto-análise e auto-reprovação, na qual tanto as teorias de Morel quanto as de Lombroso foram aplicadas para explicar por que a França estava supostamente à beira de um colapso moral e cultural.²⁴

O historiador Hippolyte Taine, por exemplo, era um grande admirador de Lombroso. Seu monumental estudo *As origens da França contemporânea*, que começou em 1873 e concluiu em 1894, argumentava que todo o século XIX, da Revolução à Comuna, revelou as forças da degeneração fisiológica debilitando a saúde política e cultural da França. Taine afirmava que os “germes” (termo usado no século XIX para genes) destrutivos haviam entrado na corrente sanguínea da França através das multidões revolucionárias de 1789, “causando febre, delírio e convulsões revolucionárias”. O resultado é que a França se encontrava em estado crônico de instabilidade política e crise social desde então.²⁵

Em *Degenerescência e criminalidade* (1888), Charles Ferré insistia, como Morel, que fatores ambientais explicavam o aumento dos comportamentos sociais desviantes. A vida urbana moderna, com suas condições insalubres,

*“Que barbaridade! Que tragédia!”, escreveu um antigo inimigo do *status quo* burguês, Gustave Flaubert, a um amigo durante a Comuna. “Eu não era exatamente um progressista (...) mas tinha minhas ilusões! E não acreditava que viveria para ver o fim do mundo. Mas aí está ele.”

o ritmo frenético e as complexas exigências sobreexcitam os nervos das classes mais baixas e daqueles de mente mais fraca, deixando-os exaustos e propensos a atos irracionais, inclusive crimes. Ferré chegou à conclusão de que a sociedade industrial estava criando um amontoado de “capital patológico”, da mesma forma que as minas de carvão acumulam escória. “Os impotentes, os loucos, criminosos ou decadentes de todos os tipos devem ser considerados o refugio da adaptação, os inválidos da civilização” que teriam de ser, de alguma forma, controlados ou expurgados antes que sobrepujassem sua população produtiva.²⁶

Tanto Taine quanto Ferré eram conservadores politicamente. No outro extremo do espectro político, o radical Émile Zola via sua série de vinte romances sobre os Rougon-Macquart como uma experiência real no estudo da degeneração e das relações entre hereditariedade e ambiente. Com sua família fictícia, Zola mostrou como o estigma degenerativo de Lombroso poderia ser traçado ao longo de gerações sucessivas, culminando na *débâcle* política e social de 1870-1871, que deu título ao último romance da série. Na visão de Zola, a “selvageria” dos camponeses e da classe trabalhadora francesa estava mais do que ligada ao “canibalismo” voraz de seus opressores burgueses e ao declínio psicológico e à falta de coragem da classe dominante francesa. Para Zola, a degeneração era uma catástrofe coletiva, capturando toda a sociedade em seu abraço mortal. Em 1870 a França decadente era liderada por um degenerado clínico, Napoleão III, a quem Zola descreveu em *O desastre* como “um espectro de face cadavérica, olhos lacustres, feições abatidas e bigode sem cor”. O imperador sofreu uma derrota que era tanto médico-fisiológica quanto militar e estratégica: “Que prostração a de todo o corpo deste homem doente, este sonhador sentimental, silencioso enquanto espera entorpecido por sua destruição!”²⁷

Representações similares de degeneração e atavismo no outro lado do canal, na Inglaterra, permeavam dois novos gêneros literários: o romance policial e as histórias de terror. *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson (1886), apresenta vividamente a dualidade evolucionária do homem moderno, com uma personalidade civilizada e socialmente ativa (dr. Jekyll) subitamente confrontada com seu ego atávico, o sr. Hyde. As feições simiescas ao estilo lombrosiano do sr. Hyde, suas mãos peludas e seus desejos selvagens marcam-no como uma figura de horror (“Que Deus me perdoe”, comenta uma personagem, “o homem sequer parece humano! Algo pré-histórico, talvez?”). O próprio Jekyll compreende que é a “maldição da humanidade” que “no

ventre agonizante da consciência, esses gêmeos polares deviam estar continuamente em luta”. Stevenson é forçado a concluir que a civilização repousa na repressão do animal interno — “Meu demônio esteve enjaulado por muito tempo”, diz Jekyll, “e surgiu incontrolável” —, uma conclusão parecida com aquela a que Sigmund Freud chegaria alguns anos mais tarde.

Sherlock Holmes também estava bem familiarizado com Lombroso. Como seu criador, Arthur Conan Doyle, Holmes conhecia bem a patologia clínica, na qual a busca por circunstâncias físicas reveladoras de doença está muito próxima à busca de Lombroso por evidências de criminalidade. A mesma busca por estigmas ou pistas visíveis constitui o cerne das técnicas de investigação de Holmes. O romance policial nos apresenta uma dualidade do tipo Jekyll e Hyde na sua trama básica: a transformação de circunstâncias “normais” (tais como a casa de campo inglesa de Agatha Christie ou Wilkie Collins ou a Londres de Conan Doyle) por uma súbita explosão patológica na forma de um assassino (ou de um monstro, na história de terror clássica).

“O homem que rastejava” leva Holmes a perceber as implicações mais obscuras da natureza evolucionária do homem. Quando um cientista tenta evitar a velhice injetando em si mesmo glândulas de macaco, ele, ao contrário, transforma-se em um hediondo troglodita de feições simiescas. Holmes, analisando a cena horrível, observa: “A mais elevada espécie de homem pode regrêdir ao estado animal se abandonar a estrada reta do destino.” Mas o poder que a ciência moderna tem de alterar o destino ao prevenir a morte “natural” ou aumentar o tempo de vida de forma “não-natural” leva a esta sensata conjectura:

Há nisso um perigo — um perigo real para a humanidade. Reflita, Watson, como os materialistas, os sensuais, os mundanos hão de querer todos prolongar suas vidas desprezíveis. (...) Seria a sobrevivência do menos apto. Em que tipo de esgoto se transformaria este nosso pobre mundo?

A transformação do homem civilizado em fera, à maneira de Jekyll e Hyde, mostra-se mais dramaticamente, entretanto, nas imagens *fin de siècle* do lobo-somem e do vampiro. Bram Stoker escreveu *Drácula* em 1897, logo após a obra de Max Nordau, *Degeneração*, ter popularizado a teoria de Lombroso para um público mais amplo. O conde Drácula é o último de uma longa linhagem aristocrática; ele poderia, de fato, ser o *alter ego* de Gobineau, exceto que sua

linhagem está estampada não com a marca do heroísmo, mas com a do degenerado. Stoker nos dá uma descrição bem próxima da “fisionomia muito marcada” do conde, que segue cuidadosamente as descrições de Lombroso para o tipo retrógrado, em especial na maneira como descreve a testa de Drácula: proeminente, em forma de cúpula, suas “peculiares narinas arqueadas” e orelhas pontudas, e sobrancelhas que quase se encontram acima do nariz. Os caninos proeminentes de Drácula também servem como estigma, no sentido usado por Lombroso, assinalando suas origens primitivas e seu apetite canibalístico por sangue.²⁸

Drácula não é possuído por nenhuma força demoníaca ou sobrenatural, como seria o caso numa história do romantismo gótico anterior. Como o ladrão e contraventor de Lombroso, ele é o produto desviante de uma natureza amoral. “O conde é um criminoso típico”, uma personagem chega a dizer. “Assim ele seria classificado por Nordau e por Lombroso.”²⁹ É também um parasita, como os “inválidos da civilização” de Charles Ferré, vinculado às hordas produtivas da sociedade de classe média. O dr. Van Helsing, inimigo e antítese natural de Drácula, demonstra que vampiros existiram em todas as grandes civilizações, desde a Grécia e Roma à China. Drácula, entretanto, representa um perigo particular para o que Van Helsing chama de “nosso científico, cético e prosaico século XIX”, pois ele abandona seu distante esconderijo na Transilvânia rural para instalar-se em Londres, a grande e fértil cidade industrial. Ali ele pode espalhar sua doença parasítica pela população urbana, drenando sua vitalidade e criando um reino de mortos-vivos bem no coração da sociedade moderna.

As personagens humanas em *Drácula* encontram-se engajadas numa guerra pela civilização, na qual são forçadas a recorrer a métodos extremos e brutais. É uma guerra em que tanto ganham quanto perdem: antes de matar Drácula elas perdem a heroína do livro, Lucy Westenra (seu nome pode ser interpretado como “luz do Ocidente”) para os poderes monstruosos do conde. Ela é permanentemente transformada de um modelo de feminilidade normal e civilizado para o de uma fera faminta. O aparecimento assustador de Lucy como vampira, o sangue escorrendo de seus lábios, sua “doçura transformada em crueldade dura, impiedosa, sua pureza em voluptuosa lascívia”, torna-se a parábola de Stoker para explicar como o processo de degeneração destrói o abrigo supostamente seguro e protegido da vida civilizada.³⁰

O medo da degeneração mudou as percepções das pessoas das grandes cidades industrializadas, como Londres e Paris, que não pareciam mais uma

matriz de mobilidade social e de oportunidades. Ao contrário, tornaram-se lugares perigosos, um covil de criminosos, mendigos e humanidade degradada, um mundo de Dráculas e de Estripadores. A vida urbana “polida” e civilizada viu-se restrita a umas poucas localizações, como Mayfair e o West End, onde o dinheiro e a exclusividade ainda poderiam deter o fluxo da degeneração.³¹ Uma edição de 1880 de *The Lancet*, a principal publicação médica da Inglaterra, registrava: “Aquele que pretende encontrar os centros de decadência em uma nação ainda fundamentalmente robusta e ativa deve procurá-los nos pontos de tensão social. Todas as provas de pressão, de fome, de atrofia, de vício e de reversão brutal e seus resultados deverão ser ali encontrados.”³² A auto-imagem do século XIX começou a sofrer uma mudança radical, e aquele “sentimento de pavor” evocado por Gobineau na face da história agora tomava conta da própria classe média.

DEGENERACÃO E CULTURA: DE MAX NORDAU A ÉMILE DURKHEIM

Por volta de 1890 a degeneração já não era mais tratada como uma anomalia. Os pensadores estavam concluindo que ela era parte inevitável da vida moderna, da mesma forma que as subclasses de Charles Ferré eram o produto natural da civilização industrial. Seus desafios tomavam formas novas e surpreendentes. Em 1892 o médico e jornalista húngaro Max Nordau publicou seu *Entartung (Degeneração)*, dedicado a Cesare Lombroso. Apesar de seu tamanho (quase seiscentas páginas), o livro tornou-se um sucesso de vendas internacional, sendo logo traduzido para vários idiomas. Nordau expandira a análise de Lombroso para mostrar que os “degenerados nem sempre são criminosos, prostitutas (...) lunáticos; com freqüência são autores ou artistas”. Charles Baudelaire e os poetas franceses “decadentes”, Oscar Wilde (que Bram Stoker usou como modelo para o conde Drácula), Manet e os impressionistas, Henrik Ibsen, Tolstoi, Émile Zola, além de Wagner e Friedrich Nietzsche — todos os líderes iluminados da cultura *fin de siècle*, na verdade —, acabaram sob o microscópio crítico do doutor Nordau. Ele concluiu que eles eram todos vítimas de “estados mentais subjetivos” doentios. O moderno artista degenerado, como sua contrapartida criminosa, não tem senso de moral: “Para eles não existem leis, nem decência, nem modéstia”. Sentimentalismo e histeria, bem como aquela velha doença do romantismo, *Lennui*, impregnam suas obras e seus

pontos de vista, afirmava Nordau, devido a seu estado de nervos debilitado. “Os degenerados e insanos”, escreveu, “são os discípulos predestinados de Schopenhauer.”³³

Repetindo Tocqueville quarenta anos antes, Nordau escreveu que “o pessimismo é a tônica da idade”.³⁴ Ele percebeu um profundo ressentimento da parte de homens como Gobineau e Nietzsche pelas mudanças que o século XIX haviam trazido. Como os conservadores católicos anti-semitas do Império Austro-Húngaro de Nordau (ele era judeu), esses intelectuais zombavam das conquistas do século em termos de conhecimento científico, crescimento econômico e democracia popular. Mas Nordau lançou seu contra-ataque a partir de seu laboratório médico, afirmando que o pessimismo era o resultado de uma corrupção fisiológica maior que infestava a sociedade moderna. A elite intelectual e artística da Europa fora forçada pela evolução a produzir “arte degenerada”, um termo que Nordau, infelizmente, tornaria famoso. Ele chegou mesmo a afirmar que pintores impressionistas como Monet e Seurat usavam azuis e púrpura vivos devido a uma doença nervosa chamada nistagmo ou “movimento rápido e involuntário do globo ocular”, que borrava e distorcia sua visão.³⁵

Nordau fora forçado a concluir que a única esperança para a civilização da Europa repousava em sua classe trabalhadora. Já não havia esperança para a aristocracia e as classes favorecidas da Europa, uma vez que “os degenerados são encontrados sobretudo entre as classes superiores”.³⁶ Por outro lado, fazendeiros, operários e chefes de família pequeno-burgueses, homens que realizavam trabalho braçal e mulheres que ficavam em casa para cuidar dos filhos preservariam a vitalidade da espécie, bem como o senso tradicional de moralidade. Sua conclusão (muito estranha para um admirador declarado da moderna sociedade industrial) era de que a riqueza da Europa havia arruinado a vitalidade e a autoconfiança, deixando um rastro de pessoas com nervos destroçados e degenerados morais. Por outro lado, a vida ativa e o trabalho físico levariam a uma “civilização da verdade, repleta de amor ao próximo e contentamento”.³⁷

O louvor de Nordau à aplicação física advinha em parte de uma campanha amplamente difundida no final do século XIX em favor de exercícios e aptidão física. Médicos, professores, filantropos e mesmo políticos decidiram que o exercício vigoroso ao ar livre poderia neutralizar as perigosas forças da degeneração. Os benefícios físicos que isso traria elevariam o bem-estar moral, além de renovar a linhagem racial. O resultado foi uma febre por esportes

e exercícios físicos. Surgiram clubes de atletismo por toda a Alemanha, enquanto o Movimento Jovem Alemão passou a ser associado a caminhadas e acampamentos nos bosques e montanhas. A loucura pelo ciclismo e pelas corridas de bicicletas na França (que existe até hoje com o Tour de France), pelo rúgbi e o futebol na Inglaterra, pelos parques nacionais e por beisebol nos Estados Unidos, tudo fazia parte do mesmo desejo de criar uma sociedade de homens e mulheres saudáveis que, nas palavras de Nordau, “levantam cedo e não estão cansados antes do pôr-do-sol, de mãos limpas e músculos fortes”.³⁸ O próprio Nordau ajudou a fundar o *Journal of Jewish Gymnastics* e assinalou a importância de criar uma cultura do “judaísmo muscular” para combater as acusações de que os judeus eram uma raça de degenerados físicos.³⁹

As teorias de Nordau deram uma nova orientação à questão de como a evolução biológica do homem e a evolução histórica da sociedade estavam relacionadas. Uma quarta e perturbadora possibilidade apresentava-se agora: mesmo espécimes humanos saudáveis vivendo em uma sociedade civilizada avançada degenerariam para um tipo físico e moral inferior, *caso medidas corretivas não fossem tomadas*. Nordau, como Lombroso, era otimista em relação ao futuro, mas o terreno para o otimismo estava encolhendo de modo implacável. A teoria da degeneração fez com que muitos concluíssem que a sociedade industrial moderna estava caminhando para um nível de “progresso” que a espécie humana já não podia acompanhar. Vários pensadores deram um passo adiante na década de 1890 ao sugerir que a civilização moderna estava sob o domínio de forças ocultas que a ordem política e social normal não podia mais controlar. A afirmação de Lombroso de que “somos governados por leis silenciosas (...) que regem a sociedade com mais autoridade que as leis escritas em nossos livros” ganharia um novo significado no trabalho de Gustave Le Bon, Émile Durkheim e Max Weber.

Gustave Le Bon publicou *A psicologia das massas* em 1895, livro que veio a exercer grande influência. Le Bon era um médico importante e admirador do especialista francês em degeneração Jean Martin Charcot, que também foi mentor de Sigmund Freud. Le Bon havia feito algumas pesquisas anteriores sobre o crânio e o tamanho do cérebro e “estabeleceu” que, na sociedade moderna, os cérebros dos homens tendem a aumentar — sinal de aumento da capacidade intelectual —, ao passo que os das mulheres encolhem.⁴⁰ Depois disso, abandonou o calibrador e o craniômetro e voltou sua atenção para o comportamento coletivo na sociedade industrial, particularmente o comportamento das multidões.

Le Bon afirmava que quando os indivíduos se juntam na rua ou numa reunião política provocam uns nos outros a regressão em massa a um estado primitivo: “Pelo simples fato de fazer parte de uma multidão organizada”, escreveu Le Bon, “um homem desce vários degraus na escada da civilização.” Por si mesmo, “pode ser um indivíduo refinado; numa multidão, é um bárbaro” e se torna capaz das ações brutais e irracionais que caracterizam uma confusão de rua ou de uma horda de linchadores. “Ele possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade”, mas também o “entusiasmo e o heroísmo dos seres primitivos”.⁴¹ Uma vez que a vida urbana moderna e políticas democráticas criam várias oportunidades para esse tipo de comportamento de massa regressivo (que outro teórico, William Trotter, chamaria de “instinto de rebanho”), assomam grandes perigos para a sociedade industrial européia. Como explicou Le Bon, repetindo Jacob Burckhardt: “O advento do poder das massas assinala um dos últimos estágios da civilização ocidental (...), estágio no qual esta se encontra sem estabilidade. O populacho é soberano, e cresce a onda de barbárie.”⁴² Conseqüentemente, o “verdadeiro” caráter da democracia de massa requeria uma nova abordagem política. As instituições legais ou parlamentares tradicionais já não conseguiriam controlar as massas, preveniu Le Bon. Em vez disso, o que a população busca de maneira atávica é um líder, uma única e poderosa representação que possa direcionar suas energias irracionais para finalidades construtivas.*

O líder popular natural, concluiu Le Bon, irradiava o mesmo magnetismo pessoal que distinguiria o chefe ou o curandeiro de uma tribo primitiva de seus inferiores. Le Bon cunhou o termo “prestígio” para descrever esse magnetismo, enquanto Max Weber o chamaria “carisma”. Weber nunca demonstrou grande interesse pela teoria da degeneração, e suas idéias se formaram em um contexto bem diferente das discussões das décadas de 1870 e 1880 entre criminologistas italianos e médicos franceses. Entretanto sua teoria do carisma e o famoso contraste que estabeleceu entre a força primitiva do carisma e as instituições baseadas na rotina racional (e debilitante) tiveram uma enorme afinidade com o pensamento da degeneração. Para Max Weber, uma rotina racionalizada definia a civilização moderna. Para o indivíduo, entretanto, poderia tornar-se uma “prisão de aço”, tão limitadora quanto qualquer sociedade primitiva.⁴³

*Não é de surpreender que dois leitores dedicados de *A psicologia das massas* fossem Adolf Hitler e Benito Mussolini.

Émile Durkheim, por outro lado, estava profundamente interessado nas principais características da teoria da degeneração e nos efeitos do que ele chamava “hipercivilização” sobre o homem moderno. Seu grande temor era que a civilização moderna destruísse seu próprio material humano ao destruir o equilíbrio básico das “forças vitais” que mantêm o organismo social vivo. Se o organismo social é forte, argumentava Durkheim, “os indivíduos têm mais vigor, mais capacidade de resistência” aos traumas da mudança social. Se o todo social perde seu equilíbrio, então os indivíduos sentem os efeitos em sua saúde física e mental. Em suma, as pessoas adoecem porque sua sociedade está doente. “Causas orgânicas são, muitas vezes, causas sociais transformadas e cristalizadas no organismo”, afirmava, gerando tendências insalubres que permeavam a sociedade, como o declínio da taxa de natalidade e o aumento da taxa de suicídio.⁴⁴

O principal trabalho de Durkheim, *O suicídio* (1897), surgiu diretamente da matriz da teoria da degeneração. Como Lombroso, Durkheim não via o patológico e o normal como opostos mutuamente incompatíveis. O suicídio, como o crime, estava na ponta extrema da escala de respostas à moderna sociedade industrial. Primeiro surge a neurastenia (“O indivíduo pode permanecer em sociedade somente se possuir uma constituição mental e moral idênticas, algo que falta ao neurastênico”), depois a depressão e por fim a *anomia*, a sensação de alienação e desespero que leva ao suicídio e que, segundo sugere Durkheim, é “a moeda de resgate da civilização”.

A hipercivilização, que gera as tendências anômica e egoísta, também aprimora os sistemas nervosos, tornando-os excessivamente sensíveis; devido a esse mesmo fato, são menos capazes de manter atenção fixa em um objeto definido, são mais impacientes a qualquer disciplina, mais predispostos tanto à irritação violenta quanto à depressão profunda.⁴⁵

Para Durkheim, a civilização no sentido clássico — de avanço econômico, conhecimento científico e tecnológico e progresso nas artes — é destituída de conteúdo moral. As velhas categorias do Iluminismo, o aumento da polidez e da sociabilidade e o refinamento dos costumes são rejeitados. A sociedade comercial e industrial está estruturada para suprir as necessidades físicas e materiais do homem, porém, “longe de servir ao desenvolvimento moral, é nos grandes centros industriais que crimes e suicídios são mais numerosos”. O

trabalho e a divisão de tarefas impuseram uma severa disciplina e uma uniformidade às vidas das pessoas que não são conhecidas em comunidades mais primitivas. O progresso material as impele com poucas chances de escolha: “Elas se movem porque têm que se mover.”⁴⁶

Na visão de Durkheim, a solução para os efeitos debilitantes da sociedade industrial não se encontra no indivíduo, mas no grupo. Enquanto a sociedade moderna vem destruindo ou debilitando as velhas bases da ação moral — restrições morais, autolimitação, religião —, toma seu lugar uma nova estrutura na forma da solidariedade coletiva. A família burguesa, a empresa, o sindicato, o Estado — todos formam uma ordem ascendente de organismos sociais criados pela sociedade moderna, na qual os indivíduos podem descobrir uma conexão orgânica uns com os outros e satisfazer suas necessidades enquanto seres sociáveis em vez de se sentirem sozinhos e abandonados.

Palavras como unidade, solidariedade e comunidade passaram a simbolizar a esperança de figuras como Durkheim, Nordau, Weber e Lombroso. Eles e muitos outros acreditavam que essas virtudes sociais coletivas poderiam reintegrar o que a moderna sociedade industrial parecia estar destruindo: o próprio homem. Lombroso argumentava apaixonadamente que a verdadeira unidade nacional eliminaria as disparidades econômicas, bem como a degeneração e a criminalidade em toda a Itália. Nordau acreditava que o verdadeiro desenvolvimento moral do homem era o seu senso de solidariedade grupal sempre em expansão; essencialmente, toda a humanidade formaria “um organismo coletivo do qual você é uma célula. (...) Suas energias vitais o produzem e o sustentam até que você morra. A elevação desse organismo o carrega com ele”.⁴⁷ Durkheim, contudo, apontou que o senso de unidade de que a moderna sociedade necessita não surgirá espontaneamente. O Estado deve ter uma função unificadora para todo o organismo social, que a divisão de tarefas tende a fragmentar. Citando Auguste Comte, Durkheim concluiu que somente o governo beneficia-se da capacidade de “intervir de modo apropriado no cumprimento de todas as diversas funções habituais da economia social, de maneira a lembrar-se incessantemente da sensação de unidade e do sentimento de solidariedade comum”.⁴⁸

O medo da degeneração havia agora alterado os horizontes do liberalismo do século XIX. O desenvolvimento, no sentido clássico do avanço econômico e científico do homem, não mais parece suficiente para proporcionar uma sociedade segura e estável. Por volta de 1880 o liberalismo clássico estava em crise — como observaram muitos comentaristas da época —, seus velhos dogmas

individualistas fora de moda na Europa ocidental. Em oposição, uma série de novos movimentos surgiram para tentar salvar a sociedade liberal, tomando emprestados elementos tanto de credos socialistas quanto de crenças políticas conservadoras. Entre eles, o assim chamado neoliberalismo dos últimos anos da Inglaterra vitoriana, os “socialistas de gabinete” na Alemanha guilhermina e o movimento progressista nos Estados Unidos.⁴⁹

Um fator determinante para essa “persuasão pós-liberal” foi precisamente o medo da degeneração. A hipótese de que a civilização moderna está enfraquecendo em termos psicológicos tornou-se um axioma padrão das ciências sociais e da psicologia social, bem como a afirmação de que sob o declínio autogerado da modernidade ocultava-se a parte primitiva e atrasada da alma humana. “Vemos apenas que é uma divisória muito frágil”, opinava a *Blackwood's Magazine* em 1892, “que nos separa dos elementos de violência subjacentes a todas as sociedades civilizadas”.⁵⁰ A moderna civilização liberal parece estar condenando-se à extinção. Embora os liberais do *fin de siècle* tenham continuado a resistir à “vulgaridade” das teorias raciais gobinianas ou ao niilismo de Nietzsche, estavam se convencendo de que a única maneira de afastar uma crise seria voltar-se para soluções que complementassem ou mesmo substituíssem o liberalismo *laissez-faire*.

A EUGENIA E O ESTADO

Uma das soluções seria a eugenia. Sociólogos pós-liberais, economistas e filósofos como Durkheim na França, Gustav von Schmoller na Alemanha e Thomas Hill Green na Inglaterra reexaminaram as inter-relações decisivas da sociedade e do homem modernos do ponto de vista do desenvolvimento social. Eles e seus pares tentaram mostrar como a alteração das *condições sociais* do homem poderia produzir uma mudança fundamental em todos os membros da sociedade e, com efeito, salvar a civilização de si mesma. A eugenia examinou a questão de outra maneira, investigando como o *potencial biológico* do homem deve ser alterado de forma a que ele possa viver e prosperar na sociedade moderna.

Muito da notoriedade da eugenia se deve à sua associação com o nazismo. Graças à “solução final” de Hitler, o termo “higiene racial” hoje soa assustador. Mas o movimento pela eugenia começou de forma bastante benigna, como um antídoto humano e progressista para o que se acreditava ser a deterioração

fisiológica que ameaçava a Europa e os Estados Unidos. Era parte de um esforço para construir o que os liberais progressistas na década de 1860 chamavam de “economia social”, uma sociedade harmoniosa que superaria as diferenças que surgissem do moderno capitalismo industrial. Todo o movimento de reforma social na Europa e nos Estados Unidos, da higiene pública e remoção de favelas à austeridade e emancipação da mulher, esteve sempre intimamente associado à eugenia e baseava-se nas mesmas hipóteses pós-liberais.⁵¹

O movimento pela eugenia nasceu na Inglaterra de Darwin, dentro de sua própria família. Seu primo Francis Galton cunhou o termo em 1883 para referir-se à ciência da criação de “bem-nascidos”. Galton insistia que a eugenia era apenas o lado prático da teoria de Darwin. Juntamente com outros darwinistas, como Thomas Huxley, Galton preocupava-se com o obscuro aspecto “retrógrado” do processo evolucionário, mas suas preocupações eram mais específicas e socialmente fundamentadas. Sua preocupação era que os talentos intelectuais e as habilidades que contribuíssem para o progresso da civilização eram desigualmente distribuídos na sociedade moderna e estavam sob a ameaça direta do crescimento populacional que esmagava as cidades da Inglaterra. O aumento da “massa humana”, que Burckhardt via como o triunfo da mediocridade cultural, parecia a Galton garantir também uma mediocridade biológica.

Para representar a distribuição da inteligência na população geral, Galton produziu um gráfico usando uma curva em forma de sino; a genialidade hereditária, bem como a imbecilidade hereditária só eram encontradas em uma extremidade da curva. Sua conclusão foi que somente uma pessoa em quatro mil tinha os talentos necessários para o avanço da civilização. A grande maioria apresentava no máximo uma inteligência medíocre. Se os membros desse grupo mais talentoso (que incluía juízes, estadistas, o clero, oficiais militares, cientistas, eruditos, escritores, músicos e, fato interessante, lutadores profissionais e remadores de campeonatos) não se reproduzissem em número suficiente, o resultado seria uma catástrofe social.⁵²

Esse abismo intelectual iminente estava ligado aos receios de Galton quanto aos efeitos destruidores da sociedade moderna. Antecipando as preocupações de Durkheim em relação à hipercivilização, Galton preocupava-se com o fato de a Inglaterra industrial estar se expandindo muito rapidamente e tornando muito complexo o acompanhamento disso pelos seres humanos. “O cidadão médio está muito despreparado para o trabalho cotidiano da moderna civilização.”⁵³ O moderno ambiente social estava sobre-

carregando a capacidade evolucionária do material humano além de seus limites; tudo levava a crer que os melhores não estavam se renovando, mas que os medíocres e piores estavam.

Para Galton e outros teóricos da eugenia, o crescimento normal da população havia se tornado uma forma negativa de seleção natural.⁵⁴ Outro zoólogo darwinista tomado pelas mesmas preocupações, Edwin Lankester, explicou que a sociedade estava ameaçada pela “reprodução excessiva dos inconseqüentes e desesperados, dos mais pobres, dos menos capacitados e menos desejáveis membros da comunidade”. As classes mais baixas tendiam a se tornar uma massa parasítica, um tipo permanente de subclasse de dráculas proletários devorando o tecido social da sociedade industrial.⁵⁵ A solução era a eugenia. A idéia em si era bastante simples: “Se homens talentosos se casassem com mulheres talentosas (...) geração após geração, poderíamos produzir uma raça de alto nível” e eliminar o risco de reversão ou atavismo. A eugenia tinha a inestimável vantagem de corrigir a degeneração do Ocidente usando um método ao mesmo tempo científico e humano. “A eugenia colabora com o trabalho da natureza, assegurando que a humanidade seja representada pelas raças mais bem adaptadas”, proclamava Galton. “O que a natureza faz às cegas, lenta e impiedosamente, o homem pode fazer de modo oportuno, rápido e gentil.”⁵⁶

Mas não casualmente. Galton desenvolveu um sistema complicado para a identificação dos mais talentosos na população britânica, e também dos menos dotados — “verdadeiros imbecis e idiotas” —, com base em características observáveis que deveriam ser estudadas, quantificadas, comparadas e arquivadas. Ele mergulhou com entusiasmo na fisiologia cerebral à maneira de Lombroso, armando-se com um esquema para a criação de fotografias compostas dos tipos humanos ideais ou “estereótipos”, que condensassem a criminalidade, o talento e a estupidez — bem como o judaísmo. Ele se esforçou para construir um “mapa da beleza” da Inglaterra, contando a recorrência de características atraentes na população (Londres obteve a maior pontuação, e Aberdeen, a menor). Chegou mesmo a desenvolver um índice quantitativo para medir o tédio. A pesquisa de Galton, como diz um acadêmico moderno, “levou a explicação física da cultura além dos limites”.⁵⁷

Primeiramente, no final da década de 1860, a pesquisa de Galton não obteve resposta. Mais tarde as preocupações geradas pela teoria da degeneração ajudaram a iniciar um processo de forte apoio para sua proposta de eugenia entre os radicais e os socialistas, incluindo George Bernard Shaw, H. G. Wells,

Sidney e Beatrice Webb, da Sociedade Fabiana, o sexólogo Havelock Ellis e a feminista americana Margaret Sanger. A oposição mais feroz e os principais críticos de Galton surgiram entre religiosos conservadores e entre os católicos. A tradicional mensagem cristã “crescei e multiplicai-vos” parecia irremediavelmente fora de moda para Galton e outros defensores da eugenia, e até mesmo perigosa em um mundo ameaçado pela degeneração. Como aconteceu mais tarde com o controle da natalidade, esperava-se que a eugenia fornecesse o antídoto às noções antiquadas e mal orientadas acerca da reprodução humana.⁵⁸

Parte do apelo radical de Galton estava no fato de que ele não identificava os mais talentosos com os bem-nascidos; ao contrário, excluiu os últimos de sua classificação. “Posição e riqueza”, proclamava um dos colegas de Galton, “herdadas sem esforço e com absoluta segurança, tendem a produzir descendentes enfraquecidos e ignorantes.”⁵⁹ A eugenia de Galton, como o populismo muscular de Nordau, transformou todos os aristocratas em degenerados latentes. Eles podiam não ser exatamente condes Dráculas, mas certamente se enquadrariam no estereótipo de Oscar Wilde: seres humanos criados para a indolência, com vários distúrbios nervosos e de gostos estéticos decadentes. De alguma maneira eles mais tarde se transformariam em uma falange de Bertie Woosters, com cérebros obtusos, ombros estreitos e queixos pequenos. Os teóricos da eugenia geralmente concordavam que a hereditariedade da classe dominante da Europa era fruto da falência genética tanto quanto os mentalmente retardados ou os “idiotas mongolóides” — ou os irlandeses.⁶⁰

A eugenia conquistou outros adeptos surpreendentes durante seu breve apogeu.* Também conseguiu alguns “sucessos” em áreas como a esterilização compulsória de retardados e de pessoas com distúrbios mentais na Europa e nos Estados Unidos, antes que o entusiasmo e o apoio científico comesçassem a recrudescer. Entretanto o golpe fatal para a eugenia veio somente com o descrédito de todas as teorias raciais como elemento principal para a ciência social.⁶¹ Na época da Segunda Guerra Mundial, a eugenia havia perdido seus adornos politicamente progressistas e científicos nos países de língua inglesa e fora absorvida pelo pessimismo racial gobiniano.

A mesma coisa ocorrera antes no Continente, onde a eugenia associou-se

*Um desses adeptos foi W. R. Inge, deão da Catedral de São Paulo e autor de *Misticismo cristão*; outro foi H. G. Wells. Em 1912, Karl Pearson (que era socialista), discípulo e sucessor de Galton, organizou a primeira Conferência Internacional de Eugenia, presidida pelo filho de Charles Darwin, Leonard, e à qual compareceram várias personagens importantes, incluindo um jovem membro do Partido Liberal no Parlamento chamado Winston Churchill.

a uma variedade de influências muito diferentes daquelas liberais e positivistas que haviam influenciado Galton. Se os eugenistas britânicos e americanos eram atraídos para o lado “suave” da eugenia — incentivo governamental à reprodução seletiva —, seus colegas no Continente eram mais francos quanto à ligação com seu lado mais “severo”, incluindo o aborto, a esterilização e a eutanásia.⁶²

Chrétien Vacher de Lapouge, antropólogo suíço fortemente influenciado pelas doutrinas raciais de Gobineau, era um membro destacado da Société d'Eugénique francesa e autor de *Seleção social* (1896), onde defendia uma visão particularmente severa da seleção natural, incluindo a eutanásia e o infanticídio.⁶³ Ludwig Woltmann era originalmente um marxista doutrinário, mas seu entusiasmo por Darwin acabou convertendo-o a uma eugenia racializada segundo a qual a seleção natural iria tanto levar à justiça social quanto reafirmar a superioridade racial ariana. Tanto Woltmann quanto Lapouge estavam profundamente preocupados com o declínio cultural no Ocidente e com a degeneração. Ambos eram defensores entusiasmados do socialismo de Estado, a forma de governo mais capacitada para empreender as medidas coercitivas necessárias à elaboração de um programa sério de eugenia. Os dois apontavam os judeus da Europa como alvo importante para tal programa antidegeneração.

Depois de 1880, particularmente após o julgamento de Dreyfus em 1893, os judeus eram cada vez mais identificados como os principais degenerados da Europa. Sob o microscópio das teorias da morbidez degenerativa, os judeus revelavam tendências inatas para todos os males da vida moderna, como histeria, distúrbios nervosos e sífilis. Alguns teóricos argumentavam que os judeus eram, na verdade, os negros europeus.⁶⁴ As acusações eram tão generalizadas que Cesare Lombroso, que era judeu, foi obrigado a refutá-las, argumentando que o anti-semitismo era em si mesmo uma forma de degeneração.⁶⁵ Infelizmente esse hábil argumento não convenceu ninguém, e os partidos anti-semitas começaram a criar raízes na França, na Alemanha e na Áustria.*

Para combater tais afirmações e temores, o grande biólogo alemão e mem-

*Essa tempestade ficou mais violenta em 1903, quando Otto Weininger publicou seu *Sexo e personalidade*. Weininger alardeou que os judeus eram uma raça efeminada e degenerada que estava naquele momento espalhando sua doentia falta de espiritualidade e sentimento nacional por toda a sociedade moderna. Como as mulheres, os judeus eram “a encarnação da emoção, da sexualidade e da irracionalidade”. O que tornava as violentas afirmações de Weininger especialmente assustadoras — e convincentes, para alguns — era que ele mesmo era judeu.

bro fundador da Sociedade Antropológica Alemã, Rudolf Virchow, conduziu um estudo craniológico em massa com crianças alemãs em fase escolar, observando cuidadosamente quais eram de origem judia. Os resultados, publicados quinze anos mais tarde, em 1886, mostraram que decididamente não havia diferenças fisiológicas entre judeus e não-judeus e que o suposto tipo racial teutônico — cabelos louros e olhos azuis — representava menos de um terço da população do império germânico e, na verdade, incluía muitos judeus. Virchow, um inabalável liberal clássico, acreditava que havia acabado com o mito de uma raça ariana ou teutônica de uma vez por todas. Ao contrário, seu estudo foi objeto de um turbilhão de ataques, incluindo acusações de que Virchow era judeu (não era). De qualquer modo, as opiniões anti-raciais de Virchow perderam terreno nos círculos antropológicos e biológicos alemães à medida que a virada do século se aproximava.

Por outro lado, o mais importante opositor de Virchow, Ernst Haeckel, tornou-se figura de destaque tanto na eugenia alemã quanto na biologia racial. Nascido em 1834, Haeckel era um zoólogo na Universidade de Jena quando levou para a Alemanha as teorias de Darwin. Seu trabalho sobre as raças recendia à atmosfera intelectual de Lombroso e ao laboratório, mais do que a teorias neogobinianas e ao *Götterdämmerung*. Em seu livro mais influente, *O enigma do universo* (1899), afirmava que a civilização moderna, com seus enormes avanços científicos e tecnológicos, havia adquirido um caráter evolucionário totalmente novo. Ao mesmo tempo, porém, a civilização não havia feito quase nenhum progresso em termos de princípios sociais e morais. As mesmas premissas e instituições antiquadas permaneciam, sobretudo a religião — para a qual Haeckel reservava uma especial aversão —, moralidade individualista e tabus tradicionais sobre sexo.

O resultado era que “a superstição e a estupidez reinam no lugar do direito e da razão”. Haeckel observou que “uma desconfortável sensação de desmembramento e falsidade” havia se abatido sobre a Europa no último ano do século, provocando o medo de “grandes catástrofes no mundo político e social”.⁶⁶ A origem desse desconforto, afirmou, era a mesma que permeia todos os erros da cultura européia tradicional: a visão antropocêntrica de que o homem é de alguma forma especial e separado do restante da natureza. “A imensa presunção do homem vaidoso levou-o erroneamente a fazer de si mesmo ‘a imagem de Deus’, reivindicando vida eterna (...) e imaginando-se possuidor de ilimitado livre-arbítrio.”

O homem moderno deve abandonar “essa ilusão insustentável” se quiser

compreender seu verdadeiro destino. O novo homem de Haeckel é completamente uno com a natureza e a “ecologia” (um termo criado por ele). Toda a história da civilização ocidental é simplesmente uma parte da “história dos vertebrados”, que ele demonstrou em 26 estágios evolucionários, da formação das moléculas de carbono ao *Homo erectus*.⁶⁷ Charles Darwin fizera da evolução biológica uma função da seleção natural, que era o verdadeiro mecanismo para a mudança na natureza. Na filosofia de Haeckel acontecia exatamente o oposto. A seleção natural e a batalha de vida e morte pelo domínio e pelo poder tornam-se uma função da evolução, um sistema único de crescimento orgânico permeando toda a natureza, que Haeckel chamou de “monismo”. Embora Haeckel zombasse das versões mais antigas do vitalismo, sua visão monística da natureza e da sociedade estava impregnada com ele. O monismo era uma forma de vitalismo profundamente determinista, no qual todas as forças se movem em direção a uma única totalidade, incluindo a comunidade humana.⁶⁸

O enigma do universo vendeu cem mil exemplares em seu primeiro ano de edição. Ao final da Primeira Guerra Mundial já havia passado por dez edições e sido traduzido para 25 idiomas. Haeckel fundou a Liga Monista, que difundiu a doutrina da evolução e da seleção natural nos círculos das classes trabalhadora e média-baixa da Alemanha. Tornou-se igualmente um destacado portá-voz em favor da eugenia como a chave para uma nova humanidade unificada e biologicamente adaptada. Reprodução científica seletiva, eutanásia e defesas contra elementos degenerados como judeus e negros tornaram-se imperativos sociais para os quais o Estado moderno teria que se voltar a fim de salvar a civilização.⁶⁹

Opositores liberais como Virchow acusaram a eugenia vitalista e determinista de Haeckel de apontar para o caminho da ditadura socialista. Haeckel negava isso veementemente; seus pontos de vista de modo algum eram protototalitários nem mesmo protonazistas. Ele desprezava escritores como Houston Chamberlain, cujo livro *Fundamentos do século XIX* foi publicado no mesmo ano de *O enigma do universo*.^{*} Contudo, quando o grande magnata alemão dos armamentos Alfred Krupp patrocinou um concurso de ensaios em 1900 sobre a questão “O que podemos aprender a partir dos princípios do darwinismo que poderia ser aplicado ao desenvolvimento político doméstico?”, quase todos os competidores ressaltaram a importância de ampliar o pa-

^{*}Os neogobinianos, por sua vez, ignoraram Darwin e o monismo em seus artigos e ensaios.

pel do governo de forma a transformar o destino fisiológico da raça alemã. “Sem isso”, salientou um ensaísta, “ficaremos todos como os judeus.” Quatro anos mais tarde foi fundada a Sociedade para a Higiene Racial, com Ernst Haeckel como presidente honorário. Por volta de 1907 havia mais de cem ramificações por toda a Alemanha. Após a Primeira Guerra Mundial, muitos teóricos da eugenia e biólogos raciais aderiram ao consenso de que o futuro político da Alemanha requeria algum tipo de socialismo estatal. Uma das prioridades futuras do Estado, argumentavam, teria que ser uma política relacionada à eugenia e à “seleção controlada” para preservar a raça alemã.

Nem todos os eugenistas alemães eram anti-semitas — Alfred Ploetz, por exemplo, que fundou a Sociedade para a Higiene Racial em 1904, chegou a dizer que os judeus eram da raça ariana. Admirador de Francis Galton, ele havia cunhado o termo “seleção controlada” para referir-se a uma alternativa mais humana à seleção natural de Darwin, para que os seres humanos em uma sociedade civilizada pudessem propagar a espécie sem medo de uma catástrofe genética, incluindo a degeneração.⁷⁰ Mas o principal impulso da opinião política ia numa direção mais radical, com o popular sucesso do livro de Chamberlain e a influência política de grupos como a Liga Pangermânica. Embora cientistas preocupados com a degeneração fisiológica dos judeus tentassem distanciar-se do que chamavam “propaganda racial vulgar”, um importante membro da Sociedade para a Higiene Racial, Eugen Fischer, elogiou calorosamente o livro de Ludwig Schermann sobre as teorias raciais de Gobineau quando este foi publicado em 1910. O próprio Schermann tornou-se membro da Sociedade e entusiasmado eugenista.

Alguns outros cientistas raciais e antropólogos alemães formaram o Ring der Norda, que combinava as harmonias místicas de Bayreuth com a promoção da saúde e dos esportes para cultivar bons espécimes teutônicos. As especulações científicas sobre o futuro racial da Alemanha acabaram impregnadas de um pessimismo gobiniano: “Hoje em dia o sangue germânico, a raça nórdica, já desapareceu na Itália, na Espanha e em Portugal”, escreveu Ploetz em seu livro *Antropologia*, de 1913. “O declínio [nacional], em parte insignificância, é o resultado. (...) Então será nossa vez (...) se as coisas continuarem como têm sido e são hoje.”⁷¹

Inevitavelmente, o nacionalismo *völkish*, o vitalismo neogobiniano e a eugenia racial sobrepuseram-se de maneiras surpreendentes e complicadas. A higiene racial permanecia um assunto sério de saúde pública, por um

lado, e a rica expressão da vitalidade e do poder cultural, por outro. Os ariosofistas eram neogobinianos místicos que surgiram em cena logo após a Primeira Guerra Mundial e abraçaram com entusiasmo a causa da eugenia. O trabalho em vários volumes de Max Sebaldt von Werth, *Genesis*, que surgiu entre 1898 e 1903, combinava os apelos da pureza da raça ariana com um interesse quase pornográfico pela reprodução sexual eugênica. Jörg Lanz von Liebenfels era um ex-monge cisterciense (e estudioso orientalista) e um fanático convertido ao social-darwinismo racial radical de Ludwig Woltmann. Em seu *Teozoologia* (1905) concluiu que o verdadeiro povo escolhido da Bíblia foram os teutônicos arianos. A queda de Adão tornou-se para Liebenfels uma parábola da contaminação do povo ariano pela miscigenação; todo o Velho Testamento, afirmou, era uma conto admonitório sobre mistura racial, já que todos os povos semíticos de Canaã e da Palestina empenharam-se em orgias sexuais desviantes com pigmeus subhumanos mesopotâmicos (*Buhhlzwerge*, em alemão). Liebenfels proclamou que o homem europeu moderno era o descendente híbrido dessas uniões bestiais. Entretanto, mediante rigorosa eugenia, seria possível restituir o homem moderno (Antropozoa) ao seu *status* original de deus-homem (Teozoa), com poderes superiores de audição e visão, telepatia e até mesmo o comando da energia elétrica do cosmos. Embora essas teorias parecessem muito bizarras para os cientistas respeitáveis da época, a perspectiva ariosofista influenciou o filósofo da corte nazista Alfred Rosenberg, e seus visionários programas de eugenia inspiraram diretamente o *Lebensborn* de Heinrich Himmler, as fazendas de reprodução ariana para a elite da SS.⁷²

No princípio, as principais figuras na eugenia científica e a Sociedade para a Higiene Racial tinham posições neutras em relação ao Partido Nazista, mas logo passaram a apoiá-lo. Alfred Ploetz, que certa vez dissera que os judeus eram arianos e que o anti-semitismo estava fadado a desaparecer sob o brilho da pesquisa científica, colaborou com as campanhas nazistas antijudaicas e com a lei de esterilização compulsória de 1933. Eugen Fischer, que em certo ponto de sua carreira exaltou a mistura racial (um bom exemplo do quanto é difícil encontrar consenso sobre qualquer questão científica no século XIX), foi atacado pelos nazistas quando diretor do Instituto Kaiser Wilhelm. Ao perceber para que lado o vento estava soprando, ajudou patrocinar a pesquisa no instituto para encontrar provas científicas de que os judeus eram uma raça inferior, como os negros e os orientais.⁷³

O caso da eugenia e das ciências raciais alemãs ilustra como o medo da degeneração e o apelo para soluções de Estado coletivo poderiam levar cientistas progressistas aos braços daqueles desejosos por conduzir as forças do Estado para “salvar” a civilização — independentemente do custo.* Afinal de contas, a eugenia exigiu grandes esforços das forças do governo: identificar tipos humanos “superiores” e “inferiores”, selecionar e promover a união de espécimes adequados para reprodução, esterilizar ou destruir os fracos e inválidos e controlar aqueles que, por razões morais ou religiosas, se recusassem a colaborar. Estas eram forças e responsabilidades que, pelo menos no caso da Alemanha nazista, o Estado pós-liberal do futuro estaria equipado e preparado para aceitar.

SIGMUND FREUD: CIVILIZAÇÃO E DEGENERACÃO

Por volta de 1900, setores influentes da comunidade intelectual dominante perderam a fé nos poderes de auto-renovação da civilização ocidental. O tecido social moderno parecia não oferecer mais qualquer proteção para a espécie humana. Ao contrário, admitia-se abertamente que os complexos trabalhos da civilização iriam acarretar uma virada reversiva repentina para o pior, mergulhando em um caos mais terrível do que qualquer coisa experimentada durante a “selvageria” pré-civilizada. Mesmo para o darwinista mais convicto, o passado evolucionário do homem era um fardo hereditário. Ele oprimia a humanidade com um grande número de peculiaridades irracionais e selvagens, que a ciência, através da eugenia ou de algum outro meio, tinha que limpar e aparar cuidadosamente para que a raça humana pudesse sobreviver. Como disse Gustave Le Bon, “o futuro está na verdade dentro de nós e é tecido por nós mesmos. *Por não ser estático, como o passado*, pode ser transformado por nossos próprios esforços”.⁷⁴ Uma perspectiva alternativa — de que o passado do homem não é um fardo, mas um apoio necessário à vida civilizada — nunca lhes ocorreu.

A falha é particularmente verdadeira para Sigmund Freud. Ele, como Nordau, era um judeu em um império poliglota (austro-húngaro) para quem o

*Isto era verdade não apenas na Alemanha. Karl Pearson, sucessor de Galton, tornou-se admirador dos nazistas, enquanto nos Estados Unidos o Escritório de Registro de Eugenia, fundado em 1912, manteve contato muito intenso com a Sociedade para a Higiene Racial alemã e forneceu a inspiração prática para a lei de esterilização de 1933.

liberalismo havia servido como salvaguarda contra formas de perseguição e discriminação tradicionais, bem como fornecido liberdade do tipo mais insular de judaísmo ortodoxo. A tendência positivista liberal em favor da ciência racional, e contra a religião e outras formas de “superstição”, continuaram parte das perspectivas de Freud até sua morte. Incluído na categoria de superstição estava o anti-semitismo: desde seus primórdios como estudante de medicina, Freud lutou contra o crescente foco da teoria da degeneração sobre o “problema judaico” na Áustria e em outros lugares. A ligação entre anti-semitismo e medo da degeneração provavelmente encorajou Freud a dar as costas a toda aquela abordagem e estabelecer a sua própria vertente, surpreendentemente original.

Freud recebeu sua formação médica em um campo que era crucial para a teoria da degeneração: a neurologia. Em 1885 ele foi a Paris para estudar as “degenerações e atrofia secundárias” dos cérebros de crianças. Engajou-se nos mesmos debates e estudou com os mesmos professores com que Max Nordau havia estudado uma década antes.* Contudo, Freud acabaria por desistir de tentar entender as desordens degenerativas na base de suas causas fisiológicas e fisiológico-orgânicas. Ele concluiu, como faria a maioria dos profissionais de medicina mais tarde, que os relatos degeneracionistas de “males” como a neurose e a histeria eram “um julgamento de valor, uma condenação em lugar de uma explicação”, perdendo, dessa forma, em rigor científico e objetividade.⁷⁵

Porém, inevitavelmente, a teoria da degeneração e sua implícita oposição entre as forças da civilização e uma humanidade saudável acabaram encontrando espaço nas teorias de Freud. Seu primeiro trabalho pioneiro, *A interpretação dos sonhos*, foi publicado em 1899, no mesmo ano de *O enigma do universo*, de Haeckel e apenas dois anos após *O suicídio*, de Durkheim, e *Drácula*, de Stoker. O quadro da personalidade humana de Freud apresentava uma tensão entre o ego e o superego do homem civilizado e sua porção mais primitiva, o id. O id, como o sr. Hyde de Stevenson, permanecia oculto ou reprimido no ser humano saudável normal. “O ego representa o que se pode chamar de razão e deliberação”, escreveu Freud em um de seus trabalhos posteriores, “em contraste com o id, que contém as paixões.”⁷⁶

O id estabelece seu domínio oculto no inconsciente, um submundo

*Mais tarde Freud louvaria seu professor Jean Martin Charcot, o maior especialista francês em distúrbios nervosos e teoria da degeneração, como “um dos maiores médicos, um gênio”.

lombrosiano de fantasias e sonhos, de mito e necessidades primais (o que um discípulo de Freud, Carl Jung, chamaria de território dos arquétipos). O neurótico, de acordo com Freud, teria permitido que essa região oculta se introduzisse em seu ambiente psíquico normal — ele havia *regredido*, exatamente como a criminalidade para Lombroso era uma forma de regressão. Contudo, a teoria de regressão *psicológica* de Freud substitui a degeneração *fisiológica* ao explicar o movimento da razão em direção à irracionalidade e à desordem. A regressão ocorre no indivíduo, mas também na sociedade como um todo.* Cada criança revive em seu próprio desenvolvimento o desenvolvimento psíquico da raça humana como um todo, do irracional e simples ao racional e complexo.⁷⁷ De maneira contrária, as sociedades humanas exibem os mesmos princípios psicológicos que se aplicam ao indivíduo comum — ou aos neuróticos —, como Freud argumentou em *Totem e tabu* (1912) e *Moisés e o monoteísmo* (1937-1939). Tanto quanto o indivíduo traz as marcas psíquicas da primeira infância, das relações com os pais e de outros traumas experimentados durante sua vida, a vida psicológica interna da sociedade também apresenta cicatrizes e fardos semelhantes, que remontam ao momento inicial de sua fundação.

Como Nietzsche, Freud encontrou a falha fatal na sua civilização em sua origem. Para Freud, essa origem é o parricídio. Esse ato primitivo de selvageria e a culpa coletiva sentida pela morte do pai perpetuam-se em instituições geradoras de culpa, como a religião, e nas convenções sociais tais como os tabus. Assim, a sucessora da sociedade primitiva, a sociedade moderna, não está imune ao selvagem e ao irracional. Seus crimes e impulsos originais sobrevivem na memória coletiva e nas instituições que dão sentido e estrutura à vida social. Como disse Freud, “A mente primitiva é, no mais completo sentido da palavra, indestrutível”.⁷⁸

O primitivo e o selvagem subsistem como parte da psique do indivíduo na forma do id. Permanecem com o homem enquanto criatura social no instinto da horda primitiva, que, como Le Bon e Trotter haviam mostrado, emergem completamente nas modernas instituições democráticas. Para Freud, em suma, a formação cultural do homem desmente a afirmação de que a

*Freud havia se convertido à lei de recapitulação de Ernst Haeckel, que afirmava que o embrião em crescimento repete toda a história do passado evolutivo da espécie em seu próprio desenvolvimento. Isso é expressado algumas vezes pela máxima de que a ontogenia recapitula a filogenia. Era um ponto de vista sustentado por muitos biólogos evolucionários, mas que Haeckel elevou ao nível de lei universal.

civilização seja um estado nitidamente diferente da barbárie, já que as estruturas psicológicas internas de ambas são de fato as mesmas. O grande estudo comparativo sobre religião primitiva de Sir James Frazer, *O ramo dourado*, que influenciou Freud profundamente, já havia sugerido que o papel do mito “irracional” e ritual não havia desaparecido das sociedades civilizadas. Como teoria de raça retirada do campo de ação liberal no século XX, os antropólogos começaram a se voltar para as teorias de Freud para uma nova avaliação da distinção entre culturas civilizadas e primitivas. Uma nova geração de antropólogos — Franz Boas, Margaret Mead e Ruth Benedict — dedicou-se a elevar o *status* cultural das sociedades primitivas diante das mais “avançadas” (termo agora cuidadosamente colocado entre aspas). Seus trabalhos de campo revelaram as profundas similaridades e afinidades entre as duas e sugeriram que os povos primitivos, à moda orientalista romântica, com frequência preservava a vitalidade e a saúde psicológica que o Ocidente civilizado perdera (o melhor exemplo é *A chegada da idade em Samoa*, de Margaret Mead.⁷⁹

O *mal-estar na civilização* foi o último legado de Freud à sociedade liberal iluminada na qual ele havia nascido e crescido. Publicado em 1930, significou o fim de uma era no pensamento europeu sobre história humana como processo civilizatório e sobre as consequências do progresso para o homem moderno. Talvez não seja surpresa, então, que a primeira imagem impressionante do livro seja a das ruínas da Roma antiga.

O Fórum Romano representa para Freud a natureza contínua do desenvolvimento histórico, como cada época distinta (Primeira República, era de Augusto, Último Império e Renascença) sucede e oblitera sua predecessora. Um arqueólogo especializado no primeiro período da história de Roma pode “no máximo, apontar lugares onde ficavam os templos e edifícios públicos daquele período”. As ruínas que ocupam aqueles lugares não são mais ruínas dos mesmos prédios, mas sim daqueles do Último Império e das “restaurações feitas após incêndios e destruições”, cercadas e obscurecidas pela “confusão da grande metrópole que cresceu nos últimos séculos desde a Renascença”.

“Suponhamos”, sugeriu Freud, entretanto, “que Roma não seja uma habitação humana, mas uma entidade psicológica com um passado igualmente longo e abundante.” Então descobriríamos que “nada que tenha existido terá passado”. Não apenas “os palácios dos césores estariam se erguendo das velhas

alturas do Palatino” e cada edifício ainda seria decorado por “belas estátuas que lhes deram graça até a cidade ser sitiada pelos godos”, mas também os templos romanos estariam de pé no meio das basílicas cristãs e dos palácios da Renascença. “O observador talvez tivesse que mudar a direção de seu olhar ou sua posição” para ver ao mesmo tempo a antiga cidade e sua contraparte moderna.⁸⁰

A civilização como processo material transforma e altera o que veio antes; como processo psicológico, um “processo civilizatório”, não o faz e não pode fazê-lo. Para Freud, o homem civilizado retém os instintos básicos de sua antiga existência selvagem. No lado positivo, sua evolução social traz, em termos freudianos, maturidade e independência. Ele supera o senso infantil de desamparo do homem primitivo e a necessidade de figuras protetoras paternalistas, como deuses, papas e reis.⁸¹ A civilização incute nos indivíduos um senso de sua própria autonomia e seu lugar em uma comunidade maior de ordem e obrigação moral. Mas esse processo também envolve conflitos com os instintos primitivos que lhe dão vida.

É impossível não ver em que extensão a civilização é construída sobre a renúncia do instinto, o quanto pressupõe precisamente a não-satisfação (...) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” é, como sabemos (...) a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm que lutar.

De fato, essa auto-repressão pode avançar ao ponto de a própria vitalidade desaparecer da paisagem cultural. O homem e seu progresso social atingem um novo e decisivo ponto de interseção em que a conquista da sua própria vitalidade pela civilização torna-se tão insuportável que ela finalmente empurra o bárbaro interior para a superfície, um “retorno do reprimido”. Isso pode acontecer com um indivíduo — com os neuróticos e outros “descontentes” — ou, mais assustadoramente, na sociedade como um todo, que volta subitamente para seu estado pré-civilizado brutal e agressivo, no qual apenas o forte governa, sem restrições que não a “percepção de seu próprio interesse e impulsos instintivos”.⁸²

Na época em que Freud publicou *O mal-estar na civilização*, em 1930, valores humanos e liberais pareciam estar vibrando por toda a Europa. O maior pesadelo da degeneração — um levante das massas criminosas e desvalidas, o triunfo do delírio e da paixão sobre a razão — parecia em vias de se consumir.

A questão decisiva para a espécie humana parece-me ser se e em que extensão seu desenvolvimento cultural será bem-sucedido no controle dos distúrbios de sua vida comunitária causados pelo instinto humano de agressividade e autodestruição.

Freud acrescentou em um pós-escrito um ano depois: “Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” Dois anos mais tarde, em 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler da Alemanha.

PARTE II

PROFETIZANDO A
DECADÊNCIA
DO OCIDENTE

CAPÍTULO 5

O APOCALIPSE DA IDADE DOURADA

Henry e Brooks Adams

A América é então a terra do futuro onde, nas épocas à nossa frente, o fardo da História Mundial deverá se revelar.

— G. F. Hegel, 1830

Estou mais do que nunca em desacordo com minha época. Eu a detesto e tudo o mais que a ela pertence. Vivo só na expectativa de ver seu fim, com todos esses seus judeus infernais. Quero levar à morte todo aquele que empresta dinheiro e afundar a Lombard Street e a Wall Street no oceano.

— Henry Adams, 1894

A crença norte-americana no progresso recebeu uma rica herança do pensamento milenarista do passado calvinista da nação. Como os judeus e os cristãos antigamente, e os ingleses no século XVI, puritanos e peregrinos consideravam-se o povo ou a “raça” escolhida por Deus como instrumento dele no mundo. Todas as determinações da Nova Inglaterra no início do século XVII reivindicavam essa condição de povo eleito em virtude do juramento que fizeram com Deus. Ser um povo escolhido de Deus era ao mesmo tempo um destino e uma responsabilidade. O propósito divino de Deus precisava se

refletir em todos os aspectos da conduta e das ações da comunidade, incluindo a pregação de Seu evangelho para os demais povos da Terra.

A América era a “nação redentora” com uma missão especial para o restante do mundo.¹ Essa missão redentora justificava a expansão da América para o oeste ao longo do século XIX como parte de seu “destino manifesto”. A chegada dos europeus à costa da América do Norte e sua investida mais além dos montes Allegheny parecia representar uma mudança de capital importância — até mesmo definitiva — na história mundial. Ela tornou a América parte de um processo muito mais antigo, a tendência da civilização e do império universal para o Ocidente:

*Para o oeste, toma sua direção o curso do império;
Os quatro primeiros atos já passaram
Um quinto ato fechará a peça com o dia,
A descendência mais nobre do tempo é a última.²*

Hoje o termo “império” remete a imagens de imperialismo e exploração. Contudo, por definição, um império é simplesmente um conjunto de unidades geográficas distintas governadas por uma única soberania política. Essa soberania poderia ser uma única pessoa, um imperador — mas também poderia ser o próprio povo. Por isso os *Documentos Federalistas* poderiam se referir, sem objeções, à nova república norte-americana como um império. A nova república norte-americana adotou uma missão imperial expansionista para harmonizar-se com a missão redentora.

Thomas Jefferson chamou a América do Norte de “império da liberdade”, império esse que espalharia a mensagem de soberania popular e favoreceria a virtude à medida que avançava mais e mais para o oeste. Em 1809 Jefferson duplicou o tamanho do país com a compra da Louisiana, proporcionando o espaço físico necessário para tal império.³ O secretário de Estado John Quincy Adams disse que “o domínio absoluto da América é o continente da América do Norte” e atribuiu a esse domínio características universais. Iria, escreveu, “proclamar para a humanidade os direitos inesgotáveis da natureza humana e os fundamentos legais do governo. Seu lema é *Liberdade, Independência, Paz*”.⁴

Mais que qualquer povo, os norte-americanos possuíam o sentimento de que a nação deles, “terra dos livres e lar dos valentes”, desempenharia um papel central num processo histórico mundial. “Aqui, o último e mais brilhante trono do Império subirá”, escreveu Timothy Dwight, reitor da Faculdade de

Yale, depois que a América conquistou sua independência, “e Paz, Justiça e Liberdade saúdam os céus.”⁵ A Declaração de Independência, proclamou J. Q. Adams em 1821, estava “destinada a cobrir o globo”. Em 1858, observava o *Harper's Monthly*: “Tudo relacionado à nossa posição, nossa história e nosso progresso indica os Estados Unidos como a terra do futuro.”⁶ Dos fundadores do puritanismo e os Pais Fundadores, a que Henry B. Luce, editor da revista *Time*, chamaria “o século norte-americano” (o século XX), a história dos Estados Unidos formou uma história única, inspiradora e progressista. A América do Norte representou a fase culminante da civilização e do progresso.

Num sentido estrito, a idéia de progresso implicava uma visão secular da história em vez de uma visão cristã. Na Europa estas duas visões da mudança histórica sempre foram conflitantes, do Iluminismo a Marx (que chamava a religião de ópio do povo) e Auguste Comte, que acreditava que sua Filosofia Positiva tomaria completamente o lugar do cristianismo. Contudo as principais personagens do Iluminismo norte-americano, como Jefferson e Benjamin Franklin, simplesmente enxertaram suas metas nas da nação redentora calvinista. A América tornou-se “devotada” a um princípio básico do Iluminismo de que “todos os homens são iguais”. O povo eleito de Deus desfrutava também doravante os direitos e a capacidade como indivíduos. Esses direitos, “vida, liberdade e a busca da felicidade” eram divinamente concedidos ainda que fizessem parte do lugar racional do homem na natureza.⁷

Uma compreensão racional da natureza significava, obviamente, ciência. Ciência e tecnologia, portanto, ocuparam um lugar importante no panorama norte-americano de progresso redentor e liberdade. “Não tema a ciência”, escreveu em 1865 James Dwight Dana, geólogo de Yale, porque a ciência mostrou que “o progresso mediante o crescimento orgânico era lei e plano de Deus (...) o progresso é elevação e avanço, rumo a visões cada vez mais claras de beneficência infinita”. Assim, não era de surpreender que Charles Darwin encontrasse acalorado apoio nos Estados Unidos de Henry Ward Beecher e outros clérigos, um grupo que havia recebido a teoria darwiniana com repugnância e suspeita em seu próprio país. Lombroso, Francis Galton, Ernst Haeckel e outros “cientistas” sociais lograram êxito semelhante quando suas obras chegaram às costas norte-americanas.⁸

Em 1907 Gina Lombroso-Ferera publicou uma nova edição de *O homem delinqüente*, de seu pai, citando exemplos de prisões e reformatórios onde as teorias lombrosianas haviam sido postas em prática e bem-sucedidas. Todos os exemplos vinham dos Estados Unidos. Trinta anos depois, na véspera da Se-

gunda Guerra Mundial, o criminologista e antropólogo de Harvard, Earnest Hooton, ainda utilizava os métodos de Lombroso para classificar os criminosos. Com suas reivindicações otimistas de precisão quantitativa e certeza científica, Lombroso atraiu a crença norte-americana do século XIX na ciência e no progresso como forças do futuro.⁹

No entanto havia outra tradição norte-americana que nascera das mesmas raízes calvinistas e da mesma crença em um “império de liberdade”. Essa tradição via uma tensão subjacente entre a liberdade como um direito inato do norte-americano e a possibilidade de corrupção surgindo do exercício dessa liberdade, sobretudo nas esferas políticas e morais. Seu grande porta-voz, e forte oponente dos otimistas do Iluminismo norte-americano como Jefferson e Madison, era o segundo presidente dos Estados Unidos, John Adams.

Adams se interessou pela corrupção e pela queda inevitável da América do Norte antes mesmo de a Revolução Americana estourar. Seu trabalho político mais recente* descrevia como os colonizadores haviam chegado à costa da América por causa de “um amor pela liberdade universal e um ódio, um medo, um pavor” da “confederação infernal” da monarquia inglesa corrupta e da Igreja anglicana. As forças da “tirania profana e espiritual” haviam conseguido destruir a liberdade dos homens na Inglaterra; o Império Britânico estava “afundado em corrupção” e “oscilando à beira da destruição”. Então, essa mesma “confederação perversa” tratou de dominar as colônias, escreveu Adams em 1775; os norte-americanos tiveram que assegurar sua virtude e seus direitos naturais libertando-se da “ruína poderosa de uma estrutura outrora nobre” que fora a Inglaterra hanoveriana.¹⁰

As esperanças de Adams de que o povo americano preservasse a própria independência e a virtude desapareceram quase ao final da revolução. Em 1785, antes mesmo da ratificação dos Artigos da Confederação, Adams declarou que os americanos “nunca mereceram o Caráter de uma Virtude sublime” e que ele tinha sido tolo por achar “que eles se desenvolveriam muito melhor”. A súbita corrida de malnascidos e obscuros no sistema político o convenceu de que aquela América estava condenada. Não havia “Providência especial para os americanos”, declarou aos amigos, “e a natureza deles é a mesma que a dos outros” — em outras palavras, avara, má, estúpida e ambiciosa.¹¹

Adams estava evocando uma versão transatlântica do pessimismo histórico, na qual os americanos do passado sempre são livres, de mentalidade aberta

**A Dissertation on the Canon and Feudal Law* (1765).

e cheios de propósito moral, enquanto os do presente estão a ponto de destruir negligentemente seu direito inato. Ele se baseou pesadamente na tradição calvinista norte-americana da “jeremiada”, na qual os ministros de Plymouth e Boston pregavam para as congregações longos sermões sobre os extraordinários pecados coletivos. Segundo Adams, um eleitorado americano indigno tornara-se vulnerável a “confederações perversas” de “padres mentirosos e falsos políticos” que continuamente tentam usar suas forças para obter ascendência sobre o povo.¹² John Adams foi de fato o primeiro grande teórico da conspiração nos Estados Unidos, autor do que se denomina “estilo paranóico” na política norte-americana.

O estilo paranóico vê as grandes conspirações organizadas e malignas funcionando como “a força motriz dos acontecimentos históricos”, lembrando medos apocalípticos de um mundo em que o Anticristo dirige os acontecimentos a seu bel-prazer. Estão em questão “o início e o fim de mundos inteiros, de ordens políticas inteiras, de sistemas de valores humanos inteiros”.¹³ Ondas de teorias conspiradoras abalroaram a política norte-americana no princípio do século XIX, com uma campanha jacobina antifrancesa nos anos 1790, a formação de um partido político antimacônico nas décadas de 1820 e 1830 e ataques nativistas a imigrantes irlandeses na década de 1840, guiados pelo temor do catolicismo romano — “aquele sistema de mentiras santas e fraudes piedosas que se espalharam e triunfaram durante um século e meio”, conforme descreveu John Adams.

O estilo paranóico vê o tempo sempre se esgotando. “Espírito de festa”, escreveu Adams em 1814, “seitas, facções ameaçam nossa existência na América neste momento.”¹⁴ O teórico da conspiração exige ação agora. Mas, diferente de seu antecessor apocalíptico, o teórico da conspiração entende que a história é um processo secular, não sagrado. Para John Adams, o sucesso ou fracasso dessas conspirações dependia do povo norte-americano em si; caso eles não se esforçassem para se salvar, ninguém mais os salvaria. Nesse caso a conspiração alcançaria seu terrível objetivo e, segundo afirmou um aliado de Adams em 1798, “a terra não passará de uma pia de impurezas, um teatro de violência e matança, e um inferno de misérias”.

Os descendentes de John Adams se tornaram os maiores portadores desse medo do fracasso moral coletivo da América do Norte. Poderia ser um forte estímulo à ação. O filho de John Adams, John Quincy Adams, fez com que os *whigs* da Nova Inglaterra vissem a escravidão como a única grande traição do legado dos Pais Fundadores. Seu neto, Francis Adams, trouxe para o Partido

Republicano a missão de pôr fim à escravidão e a vitória presidencial de Abraham Lincoln em 1860. Todavia, quando o fardo moral de povo eleito de Deus pesou muito, o imperativo do dever poderia se corromper na falta de confiança em si. O resultado foi aquela “sensação fria e isolada da responsabilidade moral” que Henry James considerava típica dos norte-americanos, sobretudo os da Nova Inglaterra, e que pesava as questões públicas com “mão incerta e consciência um tanto agitada”.

Para os filhos de Charles F. Adams, Henry e Brooks, a missão histórica mundial da América havia terminado devido à indignidade coletiva. Eles assistiram às mudanças sociais do próprio tempo — o crescimento da industrialização, a imigração e a política democrática de massa — com profunda inquietação e se convenceram de que a crença da América no progresso destruiria sua própria alma.

Vimos que por volta do fim do século XIX muitos europeus haviam chegado à mesma conclusão sobre a modernidade. Mas estes tinham uma saída: o passado pré-moderno. As realizações culturais de épocas anteriores, como a Antiguidade e a Idade Média, estavam disponíveis para sustentar a civilização européia moderna, como Tocqueville e outros argumentaram, ou para proporcionar uma fonte de resistência e fuga, conforme estiveram para os românticos e para Gobineau. Contudo, para o pensamento liberal norte-americano, tais opções não existiam.* *Todos* os valores positivos eram, por definição, progressistas e modernos. Assim, quando os frutos do progresso, incluindo o crescimento da aprendizagem e da ciência, a autonomia individual e um senso moral moldado pelas necessidades de interação social (costumes e polidez) em lugar da imposição bíblica, pareciam sob o ataque de forças sociais e econômicas cujo dever era gerar progresso antes de tudo, o futuro parecia fechado. “Vejo ruína na estrela polar”, escreveu Henry Adams, e foi o que ele quis dizer.

HENRY ADAMS: TRADIÇÃO E PROGRESSO

Certo dia, quando estava com sete anos, conta-nos em sua autobiografia, Henry Adams decidiu não ir mais à escola. Nem persuasão nem ameaças conseguiam

*É impressionante e significativo que nem Adams tivesse interesse no único lugar onde um *ancien régime* norte-americano se dizia existir, isto é, o Sul *antebellum*.

demovê-lo. Houve gritos e discussão ao pé da escada que levava ao escritório do avô, o ex-presidente John Quincy Adams. De repente “a porta se abriu e o velho desceu lentamente. Vestindo seu chapéu, tomou a mão do menino sem uma palavra e caminhou com ele, paralisado pelo temor, em direção à cidade”. Enquanto andavam, Henry chegou a pensar que poderia escapar, achando que “um velho cavalheiro perto dos oitenta anos não conseguiria caminhar quase um quilômetro e meio em uma manhã quente de verão, numa estrada sem sombras, para levar um menino à escola. (...) Mas o velho não parou” até levar o jovem Henry ao prédio escolar. “Só depois disso o presidente largou a mão dele e saiu.” Durante a longa caminhada “não disse palavra. (...) não demonstrou preocupação com o assunto; mal notou a presença do menino”.¹⁵

Para o resto da vida de Henry Adams, seu avô permaneceu o emblema da tradição familiar de dever cívico e responsabilidade. Essa tradição era uma força obstinada e inexorável, impessoal em suas demandas e expectativas. Para o Henry Adams maduro, tornou-se um fardo insuportável. Quando seu irmão Brooks publicou o diário de John Quincy Adams em 1907, o velho Henry de 71 anos confessou: “Fico acabado sempre que tento lidar com isso”, uma vez que a imagem do velho homem era um “pesadelo psicológico para seu neto degenerado e decadente”.¹⁶

Henry e Brooks cresceram na cidade de Boston dominada por certas famílias de famosos troncos familiares puritanos, como os Brahmin — Lodge, Lowell, Lyman, Saltonstall, Crowninshield, Cabot e Brooks, a família da mãe dos irmãos Adams. Os Brahmin se casavam entre eles e mantinham um monopólio virtual na vida pública e intelectual. Em 1815 suas ramificações ortodoxas e unitaristas se dividiram. A perspectiva das famílias unitaristas como os Adams era mais mundana e menos sectária que seus oponentes ortodoxos, mas viveram de acordo com seus deveres cívicos com a mesma seriedade dos puritanos. Os homens que fazem parte do círculo de Charles Francis, pai dos irmãos Adams, como James Russell Lowell e o senador Charles Sumner, não só procediam das melhores famílias, mas ainda apoiavam as mesmas idéias burguesas progressistas de liberais europeus como Tocqueville e John Stuart Mill. Eles eram os precursores do que viria a ser conhecido como a “tradição gentil” com a Faculdade de Harvard servindo de base intelectual. Henry Adams descreveu o ponto de vista deles do seguinte modo: “A natureza humana trabalhou para Deus, e três instrumentos foi tudo que ela pediu — Direito de Voto, Escolas Comuns, e [a] Imprensa — [para] conduzir uma vida honrada, útil, desprendida.”¹⁷

Se 1848 foi um ano decisivo para o liberalismo europeu, não o foi menos para o grupo da Nova Inglaterra. Em janeiro John Quincy Adams morreu: “A glória da família se foi”, Charles, agoniado, anunciou aos filhos. Naquela primavera Charles Francis Adams liderou uma rebelião contra os partidos políticos nacionais sobre a questão da escravidão. Os antiescravistas “*whigs* de consciência”, como eram chamados, organizaram o partido Free Soil e Charles foi indicado como candidato à vice-presidência. Embora a chapa de candidatos tenha sido totalmente derrotada na eleição de 1848, ela marcou o começo da ascensão do abolicionismo que deixava de ser um movimento periférico para transformar-se numa cruzada moral nacional.*

Quatro anos depois outra unitarista de Boston, Harriet Beecher Stowe, publicava *A cabana de Pai Tomás*, e a nação redentora norte-americana havia encontrado uma nova saída.

O antiescravismo, tal qual a política, era parte fundamental da herança familiar dos Adams. Foi a grande paixão de John Quincy Adams e seu fardo mais pesado. A persistência da escravidão nos Estados Unidos, disse mais tarde seu neto Brooks, “incutiu em sua mente a primeira dúvida sobre a existência de Deus e sobre o propósito da vida”.¹⁸ Ora, a bandeira e o fardo foram transmitidos ao filho. Apelidado o Arcebispo do Antiescravismo, Charles Francis conduziu os adeptos do Free Soil ao novo Partido Republicano, que chegou à vitória sob o comando de Abraham Lincoln na eleição de 1860. A deflagração da guerra contra “as forças escravas do Rei Algodão” (a descrição do sul favorita de Charles) um ano depois parecia marcar o início de uma purificação moral de âmbito nacional. Lincoln escolheu Adams para seu embaixador em Londres, em março de 1861, a fim de discutir o caso da guerra e convencer a Inglaterra a não reconhecer a Confederação. Charles Adams levou o filho Henry, recém-formado pela Faculdade de Harvard, como seu secretário particular.

Os partidários dos Adams entre os liberais ingleses incluíam Richard Cobden e John Bright, que combinaram o compromisso com a democracia e princípios do *laissez-faire* com uma obsessão pela justiça para o trabalhador; Charles Dickens e Matthew Arnold; Nassau Senior, responsável pela edição inglesa dos trabalhos do falecido Alexis de Tocqueville; e John Stuart Mill, cujo *Sobre a liberdade* era a declaração definitiva do princípio de que a liberdade —

*Naquele mesmo ano Walt Whitman foi despedido do cargo de editor do *Eagle* de Nova York por suas idéias abolicionistas.

econômica, social, política e intelectual — deveria ser o único critério a orientar as relações entre o indivíduo e a sociedade. Mais tarde Henry Adams faria duras críticas à marca de Mill no liberalismo clássico.¹⁹ Porém, na ocasião ele leu atentamente outro trabalho de Mill: *A filosofia positiva de Auguste Comte*. A conclusão básica de Comte, de que o progresso humano obedecia a leis dinâmicas exatas e movia-se de acordo com as forças naturais que governam o universo, ocupou a imaginação de Adams e moldou todo o seu pensamento histórico subsequente. “Qualquer ciência histórica deve ser absoluta como as outras ciências”, explicou num ensaio escrito trinta anos depois intitulado *A tendência da história* (1894), “e precisa determinar com certeza matemática o caminho que a sociedade humana deve seguir.”²⁰

Sob a influência de Comte, Henry Adams veio a defender uma forte visão organicista de progresso social e político. A sociedade norte-americana, como as demais sociedades e nações, era muito mais do que a soma de suas partes; formava um só todo sistemático. Entretanto ele também adotou uma idéia mecânica e impessoal, até mesmo determinista, de seu funcionamento.

Diferente dos darwinistas norte-americanos como John Fiske, de Harvard, Adams concordava com Ernst Haeckel de que a verdade da evolução dissipava o propósito moral não só da natureza mas também da sociedade humana. Em alguma data futura, escreveria anos depois, “a psicologia, a fisiologia e a história se unirão provando que o desenvolvimento do homem é tão definido e necessário, e quase tão inconsciente, como o de uma árvore”.²¹ Estudar o progresso na sociedade requeria um raciocínio quantitativo ao estilo de Comte, até mesmo mecânico, em vez de julgamentos morais “inexatos”. Energia, força, dinamismo e seus opostos, acreditava Adams, eram as únicas realidades da natureza e portanto da sociedade. Como historiador e escritor, Henry Adams abandonou o que havia sido a doutrina principal do liberalismo americano: de que a vida moral do indivíduo está em conformidade, e não em contradição, com a natureza humana conforme ela surgiu no mundo.

Ao mesmo tempo, o indivíduo ainda precisava suportar o fardo de uma vida de moral. O determinismo não transformou Henry Adams num completo hedonista: a velha tradição puritana da família continuou se afirmando. O indivíduo ainda precisava apoiar uma visão mais elevada para o homem e a sociedade. Durante sua permanência na Inglaterra, Henry Adams conhecera Thomas Carlyle. Órfão do romantismo, Carlyle condenou a sociedade capitalista liberal tão admirada pelos amigos do pai de Henry declarando-a “profun-

da e irremediavelmente imoral”.²² As idéias de Carlyle impressionaram muito o jovem Adams.

O outro crítico da versão burguesa de progresso que Adams encontrou foi Karl Marx. Em 1863 ele compareceu a uma reunião sindical organizada por Marx e familiarizou-se intimamente com os escritos do socialista alemão. Marx por acaso estava atraindo o interesse de outros liberais norte-americanos. Em 1851 Horace Greeley o contratara como seu correspondente europeu para o *New York Herald*, e o editor de Greeley, Charles A. Dana, parafraseou passagens do *Manifesto comunista* em seus próprios editoriais.²³ Como Adams, eles adotaram os escritos de Marx não por seu valor como um dogma econômico ou histórico — O *capital* não surgiu antes de 1867 —, mas como expressões poderosas de sua própria indignação perante as desigualdades da sociedade industrial. Henry Adams mais tarde se queixou de Marx não ter feito parte de sua formação em Harvard; ele também admitiu que, depois de Comte, Marx foi o escritor que mais influenciou seu pensamento.²⁴ Acima de tudo, Marx lhe proporcionou a imagem indelével de um mundo capitalista industrial caminhando inevitavelmente para o declínio. “Ao fim do panorama”, refletiu Adams com pesar, “em quaisquer contingências, permanece a ruína para a Europa ocidental.”

E para os Estados Unidos, caso fossem contaminados com o mesmo afã de competição econômica e riqueza material. Nesse caso, todas as forças que governavam o desenvolvimento da sociedade iriam contradizer suas tradições morais. O indivíduo honrado teria que continuar totalmente só, diante da indiferença, e talvez da hostilidade, da sociedade como um todo. No universo mecanicista de Henry Adams, o peso de gerar o propósito moral recaiu completamente sobre o indivíduo, ainda que este estivesse reduzido por essa mesma teoria a uma condição insignificante e solitária em relação ao todo. “O átomo poderia se mover”, Adams escreveria mais tarde, “mas o equilíbrio geral não muda.”

ARISTOCRATAS E ANGLO-SAXÕES

“O átomo poderia se mover” — essas palavras poderiam parecer apropriadas a Henry Adams quando ele voltou para casa em 1865. Mudanças significativas tinham varrido a paisagem americana durante sua ausência e se consolidariam nas décadas seguintes. A rápida industrialização trouxe a afluência de

novas matérias-primas, enquanto a Guerra Civil ampliara de modo expressivo o tamanho e o caráter do governo federal. Além disso, haviam sido removidos os últimos obstáculos à participação política de massa. Para cada eleitor na eleição presidencial de 1824, havia doze em 1872. Trabalhadores desprovidos, negros livres, imigrantes e católicos irlandeses morando nos cortiços em cidades como Nova York e Boston serviram como as peças móveis de um novo tipo de democracia, que viria a se chamar política “de máquina”. Surgia uma nova elite política, constituída de patronos políticos urbanos e chefes de partidos, enquanto a elite mais antiga dos Knickerbocker de Nova York, dos Quaker da Filadélfia e dos Brahmin de Boston encontrava-se na defensiva.²⁵

Sinais de ressentimento e decepção começaram a aparecer nos círculos intelectuais orientais após a Guerra Civil. A visão mais recente de uma nação redentora progressista era a de um paraíso agrário com intermináveis ondas do grão ambarino onde, segundo o historiador George Bancroft, “o pequeno fazendeiro vive como um bom vizinho próximo aos campos que cultiva, glória na fertilidade dos vales”. Em 1878, duas décadas depois, Henry Parkman podia escrever: “Agora (...) a aldeia se transformou numa cidade populosa, com suas fábricas e seminários, suas casas para alugar, e milhares e milhares de trabalhadores inquietos, estrangeiros (...) para quem a liberdade significa licenciosidade e política significa roubo...”²⁶ Outrossim, o economista Henry George escreveu em *Progresso e pobreza* (1871): “A cidade grande, aqui será achada a maior riqueza e a maior pobreza. E é aqui onde mais se percebe o fracasso do governo.”²⁷ Um novo medo da democracia, e de suas implicações sociais revolucionárias subjacentes, emergiu entre os membros da velha elite patriciana, da mesma maneira que na Europa.

O que fazer? Os círculos liberais na Nova Inglaterra e em Nova York, incluindo Henry Adams e os irmãos, organizaram grupos como a Liga da Reforma para atacar o “empreguismo” e os abomináveis “círculos” políticos.* O lema dos reformadores era “um governo bom” (daí o apelido “liberais goo-goo”).** Seus esforços para influenciar o povo se concentravam em questões específicas como a reforma do serviço civil e mudanças na política monetária e tarifária do país. Sob o programa de reforma, porém, reside uma profunda convicção de que as novas formas de democracia estavam expondo a integridade moral da nação.

*Estes incluíram o notório Tweed Ring, que dominou a política da cidade de Nova York até 1874, e o chamado Whiskey Ring, que envolvia vários membros do gabinete do presidente Ulysses S. Grant.

**Goo-goo é a redução de Goo(d) Go(vernment) Association, nome de uma sociedade pró-reforma em Boston. (N. da T.)

Para os reformadores, o governo estava caindo nas mãos de milionários vulgares (os Vanderbilt, os Fiske e os Gould), de imigrantes ignorantes, que negociavam votos em troca de subornos e drinques, e de altos funcionários corruptos cuja lealdade era devotada aos chefes dos partidos e não ao bem-estar do povo.²⁸ Henry George advertira para o surgimento de uma nova classe governante: “homens de poder cuja proteção o ambicioso deve cortejar”, que comandavam as votações e as assembleias de nomeação de candidatos. “Quem são esses homens? Os sábios, os bons, os instruídos?”, perguntou George. A resposta era um enfático “não”. “São jogadores, leões-de-chácara, pugilistas, ou pior do que isso. (...) Eles assumiram o governo dessas cidades como a Guarda Pretoriana fez ao de Roma em sua decadência.” Esse temor levou o reitor de Harvard, Charles W. Eliot, a declarar que os próprios fundamentos da justiça e da ordem na América estavam ameaçados e que algo devia ser feito para minimizar a influência da nova democracia.²⁹

Henry Adams havia retornado à América na esperança de se lançar numa carreira política. Presumia que uma nova administração republicana sob o comando de Ulysses S. Grant receberia de bom grado os serviços do filho de um dos mais ilustres fundadores do partido. Entretanto a confusão do pós-guerra e discussões sobre a Reconstrução eliminaram friamente a dinastia dos Adams. Desapontado, Henry Adams se voltou para o jornalismo político. Escreveu uma série de artigos para *The Nation* de E. L. Godkin que, como era de esperar, criticava a administração Grant por sua falta de discernimento político. Para Adams, ele e outros liberais bem-nascidos constituíam o que John Adams meio século antes havia chamado de uma “aristocracia natural”, que poderia salvar a democracia americana de si mesma. “Por aristocracia”, explicou John Adams em 1814, “quero dizer um cidadão que pode comandar ou governar dois votos ou mais na sociedade, seja por suas virtudes, seus talentos, sua experiência, sua loquacidade” ou outras características excepcionais. Essa aristocracia, escreveu ele, jamais pode ser “mais de um quinto — não, nem um décimo — dos homens regularmente formados em ciências e literatura”. Sem eles, porém, as pessoas podem ser “injustas, tirânicas, brutais, bárbaras e cruéis” quanto qualquer tirano.³⁰

A partir de 1870, um influente grupo de intelectuais e reformadores da Nova Inglaterra levantou a idéia de que uma aristocracia natural pudesse guiar as forças da democracia norte-americana numa direção construtiva. Importantes órgãos de opinião liberais, como *The Nation* de Godkin e a *North American Review*, lamentavam o fato de membros da “melhor classe” fracassa-

rem para entrar na política.³¹ Sua visão liberal de uma aristocracia natural jamais pretendeu ser elitista de maneira hostil. Não era culpa de seus membros que pessoas “honradas, educadas e ricas” costumassem vir das mesmas famílias e fossem educadas nas mesmas escolas (em 1896, o reitor Eliot de Harvard estimava haver 560 desses tais “troncos familiares” em Harvard e 420 em Yale). Tampouco essa elite educada no Leste necessariamente excluía outros que poderiam demonstrar as mesmas características; na verdade, Eliot insistia, a tarefa da democracia era multiplicar esses números.³²

Em termos aristotélicos clássicos, os Poucos bem-nascidos equilibrariam as paixões irracionais dos Muitos. Eles forneceriam um guia bem como uma âncora para o navio do Estado assim que ele entrasse em águas incertas e traiçoeiras. A maioria desses líderes bem-nascidos e educados nem precisaria se candidatar ao cargo. Ao contrário, os políticos norte-americanos eleitos aprenderiam a depender deles como “pregadores, professores, juristas (...) estudiosos, cientistas, historiadores, inventores, economistas e os filósofos políticos”. Durante os quarenta anos em que ocupou a reitoria de Harvard, a missão de Eliot era fazer com que a faculdade deixasse de ser um seminário de unitaristas para ser um *campus* para essa nova geração de líderes norte-americanos que mais tarde viriam a ser chamados “os melhores e mais brilhantes”. Outras faculdades protestantes, como Yale, Princeton e Dartmouth, seguiam o exemplo, enquanto em 1884 o reverendo Endicott Peabody fundou a Groton School com a mesma finalidade.

Eliot fora atingido pelos artigos de Henry Adams acerca da situação calamitosa na Washington republicana, nos quais ele advertia que sem reforma “nosso Governo e nossa União descambarão”.³³ Adams atacou duramente a corrupção no Congresso, enquanto o próprio presidente Grant se tornava um alvo favorito de ofensas. “Suas idéias de economia política eram iguais às de um monarca feudal de mil anos atrás”, escreveu; que esperança havia para um sistema político que escolheu um tolo ignorante para presidente? “O progresso da evolução [humana] do presidente Washington para o presidente Grant”, zombou Adams anos depois, “era só uma evidência para transformar Darwin.” E a corrupção foi incorporada à democracia moderna. “Quanto mais estudo seu funcionamento”, escreveu a um amigo inglês, “mais medo sinto pelo futuro.”³⁴

Para Adams, uma democracia corrupta parecia ser a extensão natural de um sistema econômico que estava (e aqui ele estava nitidamente tomando emprestado de Marx) “dividido em duas classes, uma que rouba, outra que é

roubada”. E continuou: “Nunca na história mundial” tanto poder econômico “foi depositado em mãos de simples cidadãos particulares” que terão “sucesso em última instância dirigindo o próprio governo.” O artigo mais austero de Adams, “A conspiração do ouro em Nova York”, era o precursor do jornalismo de investigação de casos de corrupção política nos anos 1890. O artigo quase rendeu uma ação por calúnia contra Adams, mas levou Charles W. Eliot a oferecer-lhe uma posição em Harvard e o cargo de editor no principal órgão de opinião esclarecida, a *North American Review*. Achando-se enalhado em Washington, “um lugar que ele não amava, e antes de um futuro que repelia”, Adams aceitou o convite e deixou a política para sempre.³⁵

Eliot levou Henry Adams para Harvard com a intenção de renovar o currículo escolar da faculdade, de forma que a aristocracia natural da América do Norte fosse preparada para a sua missão de liderança. Adams achou a tarefa simpática. Havia escrito ao irmão Charles que “queremos um grupo nacional de jovens como nós ou melhor para introduzir novas influências não apenas na política, mas também na literatura, nas leis, na sociedade e ao longo do organismo social inteiro do país”. Para Adams, isso incluía expor seus alunos às mais recentes teorias históricas provenientes das universidades alemãs e inglesas. Adams transformou suas aulas de história medieval (entre seus alunos estavam o futuro senador de Massachusetts, Henry Cabot Lodge, e o futuro historiador monetário, J. Lawrence Laughlin) num laboratório para investigar a famosa tese anglo-saxônica, a mais recente guinada para a crítica arianista da história.

Em 1850, o filólogo alemão Friedrich Max Müller deu vida nova à antiga alegação de que a tradição inglesa de liberdade e o governo constitucional eram um dom dos habitantes anglo-saxônicos da Inglaterra ao levar para Oxford sua versão das origens arianas da civilização. Max Müller era um feroz oponente das teorias raciais do arianismo que estavam se infiltrando entre seus colegas alemães.* Todavia ele argumentava que uma única tradição lingüístico-cultural unira todas as sociedades descendentes dos arianos passadas e presentes e produzira iguais instituições religiosas, políticas e econômicas em cada uma. Os historiadores ingleses a quem Max Müller influenciou — Henry Maine, Frederick Pollock, James Bryce e E. A. Freeman — esforçaram-se para mostrar que os anglo-saxões germânicos haviam trazido para a

*“Para mim, um etnólogo que fala de raça ariana, de sangue ariano (...) é tão grande pecador quanto um lingüista que fala de um dicionário dolococéfalo.(...) É mais que uma confusão babilônica de línguas. É um roubo perfeito.” *Biographies of Words* (1888).³⁶

Inglaterra, das florestas e pântanos escandinavos, uma forma primitiva de democracia, forma essa que se encontra na origem do Parlamento e da liberdade política moderna.

Esses antepassados teutônicos amantes da liberdade já não mais eram vistos como aristocratas guerreiros gobinianos. Eles haviam sido domesticados para atender às expectativas de seus admiradores classe média em Oxford e Cambridge. Eram simples fazendeiros e pequenos proprietários rurais, com autoconfiança e independência instintivas; sua noção de liberdade implicava uma circunstância democrática.* Adams simplesmente transferiu esse legado anglo-saxão para a costa americana, onde colônias de língua inglesa fundaram suas sociedades, começando pelo Mayflower Compact.** Adams e seus alunos publicaram uma série de documentos em 1876 sobre como as tradições americanas de justiça, direitos e democracia faziam parte de uma herança pertencente aos povos germânicos livres na Europa e no Novo Mundo. O fazendeiro ariano e os proprietários anglo-saxões se revelavam como antepassados diretos do pequeno fazendeiro de Jefferson.³⁷

O termo “democracia anglo-saxônica” logo passou a fazer parte do vocabulário de estudiosos e políticos americanos. Sua influência se difundiu através das conferências bem-sucedidas de John Fiske sobre “Idéias Políticas Americanas” em 1880, da obra *A história da liberdade anglo-saxônica* (1890), de James K. Hosmer, e dos discursos de políticos como Henry Cabot Lodge, Albert Beveridge e Theodore Roosevelt.*** Os povos de língua inglesa, entre eles os norte-americanos, formaram a vanguarda ocidental das migrações dos povos arianos pela Europa e Ásia. Estudiosos já haviam considerado essa migração um ponto decisivo da história da civilização. Agora ela se tornava um acontecimento fundamental também na história da liberdade americana. O protestante anglo-saxão branco ou “Wasp” (*white anglo-saxon protestant*) provou ser o verdadeiro fundador da função histórica mundial da América como nação redentora.

A tese anglo-saxônica atraiu Henry Adams. Ele gostou de ver que a Constituição americana não era produto de uma circunstância ou capricho de al-

*Representado pelo *witangemot*, ou seja, conselho de anciãos anglo-saxão.

**Acordo firmado pelos puritanos ingleses a bordo do *Mayflower* em 1620, pouco antes de desembarcarem na costa norte-americana. Segundo esse pacto, os peregrinos viveriam numa sociedade civil de acordo com suas próprias leis. (N. da T.)

***Frank, primo de James Hosmer, era diretor da escola secundária em Great Barrington, Massachusetts, e passaria adiante a versão anglo-saxônica da história norte-americana para seu aluno favorito, o jovem W. E. B. Du Bois.

guém, mas sim de um instinto cultural e da herança de liberdade germânica. Como uma doutrina política, a tese anglo-saxônica reclamava também uma visão burkeana conservadora de liberdade e constituições compartilhada por Henry Adams e muitos liberais do século XIX. Os membros da “raça” anglo-saxônica ou inglesa eram os construtores de uma antiga casa de liberdade. Tinha agora o dever de transmitir aos sucessores os hábitos, os costumes e as tradições que manteriam aquela estrutura de forma que o legado de liberdade pudesse continuar fluindo sem obstáculos.

Todavia a influência recebida pela *tradição* na história da liberdade moderna foi uma influência que o *progresso* perdeu. O legado americano de liberdade política e o governo constitucional existiram à parte da confluência de suas forças sociais e econômicas. O próprio desenvolvimento da sociedade não somou ou ampliou a herança alemã original; pelo contrário, esse desenvolvimento só conseguiu minar suas fundações primitivas. Adams reservou o próprio julgamento sobre essas questões para um romance anônimo intitulado *Democracia*, publicado em 1880. A personagem principal, a anfitriã política de Washington, sra. Lee, articula o tema oculto no livro com as seguintes palavras: “Preciso saber se a América tem razão.” Ao final do livro, Henry Adams tentou convencer o leitor de que o que fora uma vez válido na democracia americana foi subjugado pelo que é irreparável e fundamentalmente errado.

O romance mostra que a república fundada por Washington e Jefferson não mais existe. Transformou-se num caos social e político, bem como numa “paralisia moral”. Um ar de decadência oriental paira sobre o romance: cenas e personagens são cercadas pela ostentação de Idade Dourada de um bordel, com “tapetes bordados e tecidos dourados provenientes do Japão e de Teerã” e “uma estranha mistura de desenhos, pinturas, leques, bordados e porcelanas”. As personagens mais admiráveis no livro descendem de linhagens distintas, famílias nas quais, segundo o reitor Eliot de Harvard diria, “os modos gentis, os gostos apurados e sentimentos dignos são hereditários”. Alguns agarraram-se ao *status* como parte dessa aristocracia natural e, tal qual os próprios amigos liberais “*goo-goo*” de Adams, defendem a reforma com entusiasmo. Porém são amadores incompetentes e ineficazes numa sociedade em que, segundo uma personagem, “a escória flutua na superfície da política”.

Patronato e corrupção se tornaram a alma da nação. As eleições presidenciais deterioraram, transformando-se em insensatas competições de popularidade: quando o presidente e a esposa dele comparecem a uma festa, parecem

“figuras mecânicas (...) suas faces desprovidas de inteligência [mas] representativas da sociedade que se estendeu além delas”. Dinheiro e cobiça substituíram a virtude e a animação pública como forças motoras em Washington. A figura mais corrupta no livro, o senador Ratcliffe, é também a mais poderosa. Ele é um político escolado justamente porque compreende que “a questão ora envolvida não era o princípio mas sim o poder”. “Em política”, admite Ratcliffe para a visitante sra. Lee, “não conseguimos manter nossas mãos limpas.”

Ao ouvir Ratcliffe, a sra. Lee “sentia como se tivesse chegado ao coração da política, de forma que ela podia, como um médico com seu estetoscópio, avaliar a doença orgânica”. Aquela doença, ela conclui, é “a paralisia moral (...) uma atrofia do senso moral pelo desuso”. Era esta paralisia o produto de um “lunático moral” como Ratcliffe ou algo maior? “Estamos para sempre à mercê de rufiões e ladrões?”, reflete. “Será um governo respeitável impossível numa democracia?” As demais personagens solidárias lhe oferecem pouca ajuda. Perguntando a Carrington (o porta-voz do próprio Henry Adams) se ele traria de volta a “velha sociedade” da fidalguia rural da Virgínia de Jefferson e Washington para salvar a república, ele responde: “Para quê? Ela não conseguiria se sustentar. O próprio general Washington não poderia salvá-la. Antes de morrer ele já havia perdido o controle na Virgínia, e sua influência se fora.” Nenhuma liderança pessoal, nem mesmo o melhor e o mais brilhante, conseguia resistir a uma corrupção que penetrava no próprio funcionamento da sociedade americana. Não havia reforma que purificasse a democracia, declara Carrington, “enquanto o cidadão americano for o que é”. O embaixador búlgaro, Baron Jacobi, resume a situação deste modo:

Em toda a minha vida não conheci uma sociedade que possuísse os elementos de corrupção como os Estados Unidos. As crianças na rua são corruptas e sabem como me trapacear. As cidades são todas corruptas, assim como as vilas e os municípios, os legisladores e os juizes. Em toda parte os homens traem a confiança tanto pública como privada, roubam, fogem com o dinheiro do povo.

Em cem anos, prevê Baron Jacobi, Washington estará na mesma situação de Roma sob o poder papal dos Medici ou Calígula. Desesperada e descontente, a sra. Lee se muda para a Europa e deixa o Novo Mundo pelo Velho, o qual pelo menos tinha coragem para enfrentar até sua própria corrupção. Ela suspira: “A política democrática deixou meus nervos em frangalhos.”

A *Democracia* foi um sucesso de vendas tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra, mas Henry Adams nunca escreveu uma continuação. Antes, tratou de descobrir como e quando ocorreu essa transformação desastrosa da América. Sua *History of the United States of America during the Administrations of Jefferson and Madison* foi lançada em nove volumes entre 1889 e 1891. Era o produto de tragédias pessoais idênticas que reforçaram seu próprio pessimismo: o suicídio da mulher em 1887 e a morte do pai. No cerne da obra estava a revelação de Adams do momento em que a corrupção substituiu a virtude na história americana — quando o legado anglo-saxão original de liberdade desapareceu para sempre. Esse momento foi a guerra de 1812, quando o ideal original dos Pais Fundadores do papel histórico de âmbito mundial da América se dissolveu numa luta sórdida por terras, dinheiro e soberania.

Adams detalhou como os americanos iniciaram a guerra contra a Inglaterra e o Canadá pelo desejo de expandir suas fronteiras, de criar um império não de liberdade e “a marcha de mente” segundo a expressão de John Quincy Adams, mas de ganância e conquista. No decorrer desse processo, a aristocracia natural da América do Norte se degenerou em demagogos individualistas (como o vice-presidente anterior de Jefferson, Aaron Burr) ou lacaios dos novos donos da riqueza industrial. Depois de 1815, o desenvolvimento físico e econômico da América do Norte permaneceria constante, mas “o povo americano partia para as tarefas diárias sem muita disposição ou esforço mental (...) o resultado era um assunto para um censo em vez de para a história”. Os norte-americanos pós-1815 não apresentaram “evidência de que o ser humano, não mais que a formiga e a abelha, estava consciente de um destino superior”, escreveu Adams com amargura. O progresso seria agora medido em termos puramente mecânicos em vez de espirituais, simbolizado pelo navio a vapor de Robert Fulton. A nova face imperial e materialista do caráter nacional americano estava para sempre traçada.³⁸ Ele citou a advertência de Jefferson quando a guerra contra a Inglaterra foi declarada: “Nosso inimigo decerto tem o consolo de Satanás em tirar nossos primeiros pais do Paraíso; de uma nação pacífica e agrícola, ele nos transforma numa nação militar e industrial.”³⁹

A exposição de Adams sobre a corrupção em *History of the United States...* é dirigida pelas forças históricas impessoais que Comte e Darwin ajudaram a definir mas que naquele instante eram coloridas pelo pessimismo de Adams. Na história norte-americana a “evolução da raça” se torna uma “arena sangrenta” na qual a luta pela sobrevivência é a batalha de nações e povos pela

supremacia definitiva. Até mesmo pessoas influentes, como Jefferson ou Madison, não poderiam deixar vestígios de “oposição à civilização moderna” ou fugir “às leis da Natureza e aos instintos vitais”. Todavia uma única lei determinista ao estilo de Comte, que explicaria o declínio da civilização norte-americana como um todo, iludiu Adams. Assim, quatro anos depois, quando seu irmão Brooks o presenteou com um manuscrito volumoso, escrito às pressas, ele percebeu que a encontrara.

BROOKS ADAMS: A LEI DA CIVILIZAÇÃO E DA DECADÊNCIA

Se as mudanças políticas da América do Norte provocaram o pessimismo de Henry Adams, as mudanças econômicas incentivaram Brooks Adams a estudar a questão do “declínio”. Essas mudanças tinham sido realmente cataclísmicas. Em 1870, as fazendas norte-americanas produziam ainda mais riqueza que suas fábricas; em 1900, a produção industrial era três vezes o valor de agricultura. Nos dez anos de guerra civil, as principais personalidades e instituições da era industrial moderna de repente tomaram lugar. A via férrea transcontinental foi concluída em 1869, e um ano depois John D. Rockefeller criou a Standard Oil Company nos campos de petróleo da Pensilvânia ocidental. No ano seguinte, J. Pierpont Morgan fundou a Drexel, Morgan and Company e se tornou o banqueiro mais poderoso do mundo. Em 1876, Andrew Carnegie criou o protótipo de todas as empresas industriais, a United States Steel, Thomas A. Edison abriu seu laboratório em Menlo Park e Alexander Graham Bell mostrou seu primeiro telefone funcionando na Philadelphia Centennial Exposition. A própria feira significou um símbolo marcante do domínio da máquina na nova paisagem norte-americana.⁴⁰ Durante o mesmo período a população do país dobrou. Boa parte desse aumento era por causa da primeira grande onda de imigração de massa, trazendo para as costas americanas mais de dez milhões de pessoas entre 1860 e 1890. Na onda seguinte, de 1890 a 1914, outros quinze milhões se juntariam a esses, provenientes da Rússia e da Europa meridional, entre eles grande número de judeus.

Essas transformações eram um sopro duplo numa elite social e intelectual que já havia se tornado inoperante pela política democrática de massa. A força das empresas, os trustes e monopólios pareciam tão decisivos e ameaçadores para os tradicionais valores americanos como os Whisky Rings e a máquina política. No ano que se seguiu à Centennial Exposition uma série de

greves na estrada de ferro estourou e convulsões financeiras ocorreram em 1873, 1893 e 1906. A concentração industrial, a instabilidade financeira e a intranquilidade dos trabalhadores se tornaram as marcas da Idade Dourada (nome cunhado por Mark Twain) — a imagem sugere um esplendor material reluzente a encobrir uma profunda decadência moral e social.

Para o jovem Albert Jay Nock crescendo em Nova York, o país parecia estar nas garras do que Nock chamou “economismo”, que “interpretava toda a vida humana em termos da produção, aquisição e distribuição de riqueza”. Seu novo lema era: “Vá e obtenha!”, que era “a moral do saqueador, o ladrão”. Observando as grandes figuras da nova era industrial, os Carnegie, Rockefeller e Frick, Nock se perguntou “se valeria a pena possuir qualquer riqueza — como alguém naturalmente devesse — se era preciso ficar como esses homens para adquiri-la. Para mim, certamente não”.⁴¹ Nock se viu de pleno acordo com outras “mentes altamente desenvolvidas” de sua época, entre as quais incluiu William Dean Howells, Mark Twain, Walt Whitman, John Hay, Henry Cabot Lodge — e Henry e Brooks Adams.

Uma combinação de afronta moral e esnobismo intelectual levou esses homens a voltarem-se contra os milionários e a classe rica da América — “uma corrente pomposa de bárbaros reluzentes, cheios de laços e franzidos”, segundo E. L. Godkin — e em favor do movimento operário, até mesmo em suas formas mais radicais. O editor do *Harper's Monthly*, William Dean Howells, revelava uma opinião fortemente simpatizante com a facção radical em seus romances amplamente lidos, tal qual Henry James em *The Princess Casamassima*. Este último surgiu em 1886, mesmo ano em que sete policiais foram mortos por uma bomba em um comício trabalhista anarquista em Haymarket Square, Chicago. Quando os anarquistas que discursavam na reunião receberam a sentença de morte pelo assassinato, Howells, Henry Adams e Oliver Wendell Holmes pediram abertamente clemência para os condenados. Em resposta à sentença de Haymarket, Howells declarou: “Depois de cinquenta anos de otimismo com a ‘civilização’ (...) agora eu a abomino.” Howells acreditava que a América do Norte só poderia se salvar caso “ela se baseasse novamente na verdadeira igualdade”.⁴²

Figuras literárias e reformadores sociais expressaram preocupações que soariam familiares no decorrer do século seguinte. Eles condenaram a pobreza altamente visível das favelas urbanas e dos cortiços dos trabalhadores. Denunciaram o vácuo supostamente grande entre ricos e pobres e lamentaram o desaparecimento da classe média norte-americana. *Progresso e pobreza*, de

Henry George, que passou a ser a Bíblia do movimento progressista, materializava essas preocupações. “A associação da pobreza com o progresso é o grande enigma de nosso tempo”, explicou George aos leitores. “É o enigma que a Esfinge do Destino propõe a nossa civilização, e quem não o adivinhar será destruído.”⁴³

Esse era o enigma que aturdiu Brooks Adams e que ele pretendia resolver. Originalmente com formação em direito, foi atraído pelo mesmo determinismo social comtista-darwinista que seu irmão, Henry (os dois viriam a ser os cofundadores da Associação de Ciências Sociais americana). Ao menos para ele, Brooks Adams viu o funcionamento da sociedade norte-americana sem qualquer falso sentimento moral. Numa ordem civil estável, Brooks Adams declarou em um artigo para a *North American Review* que “as leis são ditadas pelos mais fortes, e eles devem e serão obedecidos”.⁴⁴ Durante sua breve passagem como professor da Faculdade de Direito de Harvard, de 1882 a 1883, Brooks ajudou a fundar a escola de pensamento legal chamada realismo legal, que estaria mais associada ao amigo Oliver Wendell Holmes. Para advogados da persuasão de Holmes e Adams, a lei era “a inimiga natural da anarquia e do despotismo”, mas também do “poder e da ganância incorporados” de homens como os Morgan e os Rockefeller.⁴⁵

O interesse de Brooks em limitar o crescimento e o poder do capital industrial privado o arrastou, tal qual seu irmão mais velho, Henry, para as idéias socialistas e até mesmo marxistas. A reforma política ou jurídica nunca seria bastante, ele havia concluído. Assim como a fé ultrapassada e ingênua na democracia, os princípios econômicos do *laissez-faire* não mais eram aplicáveis na era moderna. O liberalismo clássico, com suas esperanças “absurdas” de uma sociedade livre e igual, explicava Brooks, esqueceu de considerar o crescimento do poder disponível na sociedade industrializada moderna, tanto no privado quanto no público. A livre concorrência só fez habilitar o grande a devorar o pequeno, criando monopólios de poder privado que ameaçam o bem público.⁴⁶ Em um mundo que evoluía além do *laissez-faire*, acreditava Brooks, a lei e o poder nacional do Estado se tornaram os anéis de ferro que uniriam uma sociedade industrial hipertrófica, ainda que outras forças — como monopólios e trustes de um lado e anarquismo e comunismo de outro — ameaçassem rompê-los.* Na verdade, Brooks explicava ao irmão dele de modo fatalis-

*Sobre a democracia americana — quando o presidente Eliot assistiu a uma de suas conferências na faculdade e comentou que Brooks não parecia ter muito respeito pelas regras democráticas —, Brooks explodiu: “Você acha que sou bobo!”⁴⁸

ta, a anarquia seria a consequência inevitável caso o desequilíbrio formado pelo capitalismo industrial americano continuasse.⁴⁷

A advertência de Brooks levou sua irmã a romper com o Partido Republicano que o pai havia ajudado a fundar. Brooks insistia que os candidatos presidenciais republicanos não passavam de bonecos dos monopolistas e plutocratas, e já em 1884 tentou atrair colegas republicanos liberais e independentes como Henry Cabot Lodge, E. L. Godkin e o reitor Eliot para o Partido Democrático. Em 1892, Brooks e Henry participaram ativamente da campanha do candidato à presidência do Partido Democrático, Grover Cleveland, como defensor do povo contra Wall Street e seus aliados banqueiros internacionais. Brooks fez um discurso para a Liga da Reforma Tarifária intitulado “A revolução plutocrática”, um ataque picante ao que seu amigo e companheiro patricio, Theodore Roosevelt, mais tarde denominaria “os malfetores da grande riqueza”. Brooks advertira que o aumento de porte e de poder dos empreendimentos capitalistas estava alimentando o ressentimento entre os pobres e oprimidos. O novo Partido Populista, que obteve apoio de fazendeiros do Meio-Oeste e do Sul como também dos trabalhadores, levaria sem dúvida à revolução, a menos que algo fosse feito para conter as forças da competição e da concentração econômica.⁴⁹

Assim, em maio de 1893, a falência da National Cordage Company levou o mercado acionário ao colapso. Como se confirmando as advertências de Adams sobre os perigos do capitalismo internacional, o banco britânico Baring, principal credor das empresas americanas, também quebrou. Isso disparou um volumoso derramamento de capital e ouro para fora do país, e o pânico financeiro se transformou numa completa depressão. Mais de quinze mil empresas faliram, enquanto 572 bancos fecharam as portas e um quarto do capital da ferrovia norte-americana passou a ser gerido por um administrador judicial. Essa situação foi precursora do *crash* de 1929, e para os jovens intelectuais progressistas como Lincoln Steffens, que cobria os eventos para o *Evening Post* de Nova York, era uma lição sobre as consequências do capitalismo “liberto” que jamais esqueceriam.⁵⁰

Isso também significou uma dura lição para a família dos Adams. Como outros prósperos críticos do capitalismo no passado e no presente, eles estavam pesadamente investidos nisso. O colapso do State Street Bank de Boston ameaçou eliminar as propriedades dos Adams. Henry Adams estava na Europa quando recebeu uma carta dos irmãos avisando que estavam todos à beira da falência. Henry apressou-se em voltar para a casa da família em Quincy em 7 de

agosto. Tudo não passou de um susto: o dinheiro da família estava seguro. No entanto o trauma deixou sua marca, especialmente em Brooks. Não muito depois, ele interrompeu o irmão enquanto atravessavam o saguão e lhe entregou um pacote de documentos. “Por favor, leia este manuscrito e me diga se vale a pena publicar ou se está insensato demais.”⁵¹

Henry foi para o jardim e leu os documentos enquanto Brooks andava ao redor de sua cadeira. Não, assegurou Henry ao terminar de ler, o manuscrito não era o “sonho de um maníaco”. O que Brooks fizera foi pôr os acontecimentos da crise de 1893 sob uma perspectiva histórica em nível mundial, peculiar de um historiador profissional. Até mesmo mais digno de nota, ele havia realizado o que Henry tentara sete anos antes. Brooks Adams tinha estabelecido um princípio “científico” definitivo para o crescimento social e a decadência da era moderna, princípio esse a que chamou (e deu título a seu livro) “lei da civilização e da decadência”.

Brooks Adams alegou mais tarde que *The Law of Civilization and Decay* (A lei da civilização e da decadência) não havia sido inspirado no colapso de 1893 e na iminente perda da fortuna familiar. Ao contrário, ele insistia que a idéia lhe ocorrera numa visita, em 1889, às monumentais ruínas romanas de Baalbek, na Síria. Conforme contemplava as estátuas maciças e as colunas caídas, “a convicção clareava em mim (...) que a queda de Roma ocorreu por causa de uma competição entre o trabalho escravo e o livre e uma inferioridade na indústria romana”.⁵² A cena, naturalmente, coloca Brooks na imponente tradição histórica de Gibbon entre as ruínas no monte Capitolino e o romantismo pessimista de Volney ou Gobineau. Mas ela também reproduzia a abertura da *História dos Estados Unidos* do irmão, em que Henry Adams imagina um viajante a caminho de Washington de 1800, contemplando as colunas inacabadas do Capitólio americano e refletindo em como uma nova Roma se erguerá acima do destino da antiga.

Os irmãos Adams estavam convencidos de que as forças da expansão econômica estavam desfazendo a situação ímpar da América do Norte. Os americanos na Idade Dourada haviam se tornado “iguais a todos os outros povos”, conforme seu bisavô John Adams lamentara cem anos antes, “e deverão fazer como todos os outros países”.⁵³ A nação redentora era agora um império industrial e comercial como suas companheiras européias mais velhas. Portanto, ambos concluíram, ela precisa sofrer o mesmo eclipse inexorável. Brooks Adams contou ao irmão que pensou seriamente em chamar *The Law of Civilization and Decay* de “O caminho para o inferno”.⁵⁴

Brooks Adams forjara os princípios comtistas e darwinistas do irmão em um vitalismo determinista blindado e depois o mergulhara no cerne da teoria da sociedade civil. A história da sociedade civil ou comercial é a história do dinheiro enquanto força *física*, e nada mais. “À medida que o dinheiro acumula, a sociedade se concentra em nações. À medida que a quantidade de dinheiro diminui, a civilização decai.” Brooks Adams aboliu a distinção fundamental que Adams Smith e outros haviam determinado entre a atividade econômica em suas formas modernas e pré-modernas. Não havia diferença, porque todas as formas de ganhar dinheiro se baseavam nos mesmos instintos animais, isto é, medo e ganância. “No momento da ação, o ser humano obedece quase invariavelmente a um instinto, como um animal.” Esses instintos hereditários eram governados por leis físicas infalíveis, pois “a história, como matéria, deve ser governada pela lei”.⁵⁵ Medo e ganância determinam a “ascensão e a queda do indivíduo na balança social”, da mesma forma que ditam a ascensão e a queda do mercado. Esses mesmos instintos também determinam a ascensão e a queda das nações na própria versão de Brooks Adams da roda da Fortuna, um ciclo repetitivo de expansão, concentração e colapso.⁵⁶

A visão de Adams da história econômica do Império Romano se tornou uma parábola da luta entre capital e trabalho na América da Idade Dourada. A concentração de riqueza e a expansão do império destruíram o dono de terras romano que era, tal qual o pequeno fazendeiro jeffersoniano e o fazendeiro anglo-saxão, vigoroso e amante da liberdade. O desaparecimento dos pequenos fazendeiros, concluiu Adams, aumentou o poder dos proprietários senatoriais e “capitalistas” agrícolas. À medida que o povo romano afundava em servidão e miséria, a classe senatorial precisava contratar soldados mercenários para defender sua riqueza e escorar uma fronteira cada vez mais instável contra os inimigos de Roma. O espírito marcial romano decaiu, os mercenários se transformaram em ditadores, a fronteira acabou e hordas bárbaras espalharam-se no império. Na teoria de Adams, segundo observou Charles Beard mais tarde, “o sistema imperial, burocrático e centralizado de Roma desfez-se em ruínas” graças ao capitalismo desimpedido.⁵⁷

Em seguida Brooks descreveu como a Idade das Trevas baixou sobre a Europa durante sete séculos. Sob o domínio dos bárbaros, a economia européia acabou de uma hora para outra. Então, lenta e penosamente, o processo de concentração monetária recomeçou, primeiro nas cidades medievais durante as cruzadas, depois entre os Medici e outros príncipes mercantis do Renas-

cimento. De acordo com a teoria de Adams do dinheiro como energia, a extração de ouro no Novo Mundo lançou a civilização européia na Idade Moderna, quando a concentração de riqueza e a concentração de poder do Estado caminhava de mãos dadas, como na Roma imperial.

Mas agora uma nova crise acontece. A vitória da Inglaterra em Waterloo havia marcado o começo de uma era de energia e riquezas ainda mais concentradas, com banqueiros internacionais britânicos e judeus dominando a cena européia. No século XIX, “o capital é autocrático, e a energia se manifesta melhor através desses organismos mais convenientes para fornecer sua expressão [de poder]”, isto é, a organização empresarial moderna. Os instintos vitais também diminuem em outras esferas. “O intelecto científico se propaga, enquanto a imaginação se enfraquece, e os tipos emocional, marcial e artístico da humanidade decaem.” Enquanto isso a industrialização, alimentada pela demanda das prósperas classes urbanas, diminui os preços da agricultura e o fazendeiro independente desaparece da Europa e da América do Norte, da mesma forma que na época do imperador romano Trajano.⁵⁸

Depois veio o que Brooks Adams considerou o último suspiro da civilização moderna: a adoção do padrão-ouro, primeiro pela Grã-Bretanha em 1876 e logo seguida por outros importantes países industrializados.* O padrão-ouro concentrava toda a energia vital restante da sociedade nas mãos do que seu irmão Henry maliciosamente denominava “Wall Street, State Street e Jerusalém”. Para Brooks Adams, o padrão-ouro era simplesmente a vitória final da civilização capitalista sobre si mesma. As características e instituições remanescentes da sociedade civil moderna — a afluência material, o livre comércio de mercadorias e mão-de-obra, o Estado-nação — perderiam a energia restante e trariam estagnação e colapso dos quais o ano de 1893 era só um aviso. No fim, “os sobreviventes de tal comunidade” carecerão da energia necessária para ressuscitar o processo social: o poder monopolista do ouro e da riqueza industrial terá literalmente drenado essa energia deles. “Por ter se esgotado a energia da raça” ela precisa “permanecer inerte”, concluiu Brooks Adams em uma passagem final fria lembrando Gobineau, “até que seja alimentada com material enérgico fresco pela infusão de sangue bárbaro”.⁵⁹

*As complicações da batalha política sobre o bimetalismo nos anos 1890 não deve nos preocupar aqui. Entretanto Henry Adams deixou bem claro que sua própria posição em favor da prata derivava menos de uma preocupação com os fazendeiros do Sul e do Meio-Oeste que de um ódio pelo capitalismo de larga escala (*Education*, p. 355), enquanto *Law of Civilization and Decay* era lançado pela primeira vez nos Estados Unidos como um folheto pró-prata intitulado *The Golden Standard*, em 1895.

A lei zero-soma* de Brooks Adams acerca da vitalidade e a direção determinista da força, da energia e do instinto traduziam completamente a idéia da falta de sentido da civilização. Todas as sociedades e todas as civilizações obedecem às mesmas leis mecânicas, apesar da origem, dos costumes ou do caráter moral.** Não só a reivindicação da América de ser a nação redentora desapareceu; a própria idéia era uma ilusão. Em sociedades passadas e presentes, “há apenas uma moral, a moral do sucesso”. Ou conforme ele escreveu de modo grave numa carta dirigida ao irmão em 1898: “A forma de sociedade perecível sempre está enganada, e a forma de sociedade durável sempre tem razão.”⁶⁰

The Law of Civilization and Decay causou um impacto enorme em Henry Adams ao mesmo tempo em que ele descobria a obra de Max Nordau numa livraria de Washington.⁶¹ Henry se convenceu dali por diante de que realmente não havia esperança para a América, a Inglaterra e a Europa — que outros estudiosos começavam a chamar de civilização “ocidental”. Seu desespero antecipou-se aos mais recentes profetas do desastre como Paul Ehrlich. “[Mais] duas gerações devem superpovoar o mundo”, escreveu Adams em 1898, “e esgotar as minas. Quando esse momento chegar, a decadência econômica ou a decadência da civilização econômica deve começar.”⁶² Os irmãos Adams concordavam que para as sociedades industriais a sobrevivência do mais apto significava a sobrevivência do mais barato, com os países que dispunham das fontes mais baratas de mão-de-obra e recursos naturais destinados a prevalecer. Assim, o México deve finalmente ultrapassar os Estados Unidos, assim como a China e a Ásia passariam à frente da Inglaterra e da Europa.⁶³

Eles também viram, no verdadeiro estilo Adams, o esboço de uma poderosa conspiração conduzindo os Estados Unidos e a civilização ocidental à destruição. “A Inglaterra é tão governada pelos judeus de Berlim, Paris e Nova York quanto seu próprio crescimento nativo”, escreveu Brooks. “Está na natureza de um sindicato grande, e controlando Londres eles controlam o mundo.” Henry mostrou que a administração de Cleveland ficou presa “entre os judeus e os não-judeus” em Wall Street, enquanto Brooks respondia que a última grande batalha pelo controle dos recursos econômicos do mundo aconteceria

*Expressão da Teoria dos Jogos de John von Neumann e Oskar Morgenstern. Nos jogos de soma zero ou zero-soma, uma das partes ganha exatamente o que a outra perde. (N. da T.)

**“A velocidade do movimento social de *qualquer* comunidade é proporcional a sua energia e massa, e sua centralização é proporcional a sua velocidade” (grifo do autor).

na América, uma vez que só nos Estados Unidos os “judeus” podiam contar com uma “mina inesgotável de ouro”.⁶⁴

Theodore Roosevelt descreveu a melancolia maliciosa de Brooks durante uma visita à casa dele em meados dos anos 1890: “Ele está passando deliciosos momentos aqui e simplesmente se divertindo na tristeza dos assustadores desastres sociais e cívicos que considera iminentes.”⁶⁵ Henry, enquanto isso, começava a formular seu próprio conjunto de “leis de dissipação” explicitamente decadenciais. Bem apoiado na *Law of Civilization and Decay* do irmão, Henry também se voltou para duas outras fontes de inspiração aparentemente contraditórias. A primeira foi *O enigma do universo*, de Ernst Haeckel, com sua proposição de que tudo está se expandindo e se movendo em direção a uma totalidade cada vez maior. A outra fonte foi a segunda lei da termodinâmica, conhecida como entropia, que afirmava que a energia no universo não é infinita nem inesgotável. Henry Adams concluiu felizmente que o gênero humano estava preso a um curso evolutivo em constante aceleração que deve acabar em extinção e morte. Não só a sociedade moderna mas o planeta e todo o sistema solar estavam perdendo calor e energia. No mais tardar em 2025 o planeta seria reduzido, como seu sol e sua lua, a um monte de matéria frio e sem vida a ir de encontro ao espaço vazio.⁶⁶

“Não negarei que a sombra deste acontecimento iminente lançou-se sobre mim...” Seu desejo de um refúgio sagrado em meio ao caos iminente o arrastou para a Idade Média européia e inspirou sua obra histórica mais famosa, *Mont-Saint-Michel and Chartres* (1904). Como seus companheiros românticos europeus, Henry Adams só conseguiu sentir-se seguro dos “males presentes no mundo — seus armamentos imensos, seus vastos acúmulos de capital, o crescente materialismo e a degradação espiritual” num tipo de retirada nostálgica.⁶⁷ Seu ídolo, Thomas Carlyle, dissera que a sociedade industrial estava dominada pelo “movimento mais rápido e a automovimentação: com uma energia convulsiva como se estivesse possuída pelo demônio”. A energia e a força involuntária da civilização moderna, simbolizadas pelo dínamo possante que vira na Feira de Chicago, opunham-se à serenidade espiritual do passado, simbolizada pelo culto medieval à Virgem Maria. “Todo o vapor do mundo não poderia, assim como a Virgem, construir a catedral de Chartres.” Porém Henry Adams recusou-se a permitir que *Mont-Saint-Michel and Chartres* fosse impresso, exceto em particular, até depois de sua morte. Ele tomou a mesma decisão em relação a sua autobiografia, *A educação de Henry Adams*. Como Burckhardt, ele não conseguia ver cura para os males que diagnosticara, exceto a resigna-

ção e a retirada. Diante das forças que clamavam por modernidade, decidiu: “Sem dúvida, o melhor é o silêncio.”

FRONTEIRA, IMPERIALISMO E O ESTADO PÓS-LIBERAL

Em 1893, mesmo ano da crise financeira e da gênese da lei da civilização e da decadência de Brooks, um jovem historiador americano chamado Frederick Jackson Turner apresentou um documento aos colegas intitulado “O significado da fronteira na história americana”. Turner argumentava que a “vitória do Oeste” não era apenas uma parte da história americana mas seu episódio central, assim como era central ao caráter progressivo da América do Norte e à sua autopercepção como uma nação redentora. A fronteira havia sido, declarou Turner, “o ponto de encontro entre a barbárie e a civilização”. Entretanto essa região-limite era dinâmica e não estática. Durante trezentos anos ela representou “um novo campo de oportunidade, um portão de fuga da servidão passada; além de novidades, confiança e desprezo pela sociedade mais antiga”. Em resumo, ela havia sido a rota de fuga da corrupção. Por sua promessa de terra livre e desimpedida, a fronteira ocidental renovou continuamente a impressão do norte-americano de ser um povo livre e virtuoso.⁶⁸

Porém, pela primeira vez na história americana, a fronteira se foi. Com o desaparecimento das últimas terras públicas não reclamadas (o Cherokee Strip) em 1889 e fatos como a captura do pele-vermelha Geronimo e a batalha de Wounded Knee (Joelho Ferido), estava terminada a expansão contínua da América do Norte. A fronteira como uma fonte de renovação fora fechada para sempre. As conseqüências, advertia Turner, poderiam ser medonhas. Repetindo George Berkeley, conscientemente ou não, Turner declarou que “o Oeste olhava para o futuro e o Leste para o passado”. A América corria o perigo de se tornar parte do passado em vez de um guia para o futuro.

Turner redefinira o antigo problema com o qual a família dos Adams havia lutado durante gerações — a nação redentora diante da inevitabilidade de sua própria corrupção — em termos do fim do “império de liberdade” da América. O fim da expansão para o Oeste significou a perda da expansão perpétua do país, que Jefferson e outros imaginaram como sendo a garantia da liberdade e do progresso americanos. Com ela, o senso de progresso do povo americano também deve terminar, juntamente com suas reivindicações de império universal.

Ou precisa? Enquanto Turner publicava suas idéias, um círculo social de americanos influentes começava a busca por um novo império de liberdade além da costa da Califórnia rumo ao Pacífico. Em 1893, o Congresso debateu a questão de anexar as ilhas havaianas, onde foram dispostas instalações navais em Pearl Harbor. A medida foi derrotada, mas, conforme advertiu um de seus proponentes, o capitão Alfred Thayer Mahan: “Os americanos precisam começar a olhar para fora. (...) Os Estados Unidos, por sua posição geográfica, devem ser uma das fronteiras a partir da qual, assim como de uma base de operações, a força naval do mundo civilizado será ativada.”

Outros que também acreditavam no “novo imperialismo” eram membros importantes do círculo de Boston dos irmãos Adams, entre eles Theodore Roosevelt, Henry Cabot Lodge e Albert J. Beveridge. Em 1898, a classe incluiu o próprio Brooks Adams. “A civilização que não avança entra em decadência”, escreveu Brooks em 1900. Repetindo a tese da fronteira de Turner, ele explicou que “o continente que (...) oferecera um campo ilimitado para a expansão de americanos estava lotado” e deve ser suplantado pela “organização de um império ocidental que se estenderá pela Ásia”.⁶⁹ Com um império do Pacífico, concluiu Brooks Adams, a América do Norte poderia se salvar do declínio inevitável por ele previsto apenas dois anos antes. Alguns americanos entusiastas do império começaram a falar do Havaí e dos países do Pacífico como a “Nova América”.⁷⁰

Essa idéia de imperialismo como renovação decerto animou Theodore Roosevelt. Ele havia escrito uma crítica da *The Law of Civilization* para a revista *Forum*, elogiando-a por seu “elemento muito feio da verdade. (...) A semelhança entre o mundo atual e o mundo romano sob o domínio imperial”. Tal qual Adams, Roosevelt estava preocupado com o rumo da América, com o crescimento de uma subclasse urbana e sua “deificação da bolsa de valores, dos balcões do comércio e da fábrica”.⁷¹ Porém, como estudioso da teoria da degeneração, Adams acreditava que esse declínio poderia ser revertido por meio de uma ação saudável e vigorosa, em nível pessoal — caçando, atirando, montando e praticando exercícios ao ar livre —, e em nível político com a América assumindo um papel mais firme nos negócios mundiais. O império, na opinião confiante de Roosevelt, proveria uma restrição nos “graves sinais de deterioração nos povos de língua inglesa”.⁷²

A busca de um império no Pacífico poderia ser auto-renovadora num outro sentido. Ela forçaria a harmonia dos interesses internos na política americana, incluindo capital significativo, redirecionando as energias da sociedade para

fora. Em uma carta dirigida a Brooks Adams, em 18 de julho de 1903, Roosevelt observou que manter os mercados asiáticos abertos à indústria americana significava necessariamente manter o controle sobre os elos da nação com esses mercados: “Não passa de um axioma dizer que o povo precisa exercer um certo controle sobre as grandes estradas e avenidas de comércio.” Se os capitalistas — “as pessoas de Morgan Hill e seus simpatizantes” — resistem, a única alternativa é a propriedade estatal direta.⁷³ Longe de serem instrumentos sistemáticos dos interesses capitalistas, como acusavam os críticos, as colônias e os domínios americanos nos trópicos distantes seriam uma saudável compensação a esses interesses domésticos.

Aqui, Henry e Brooks Adams se separam. Henry tratava a guerra hispano-americana e o “jingoísmo” como parte das mesmas forças corruptoras que haviam disparado a guerra de 1812 e via a nova ascensão da América do Norte para o globalismo como mais uma evidência de sua decadência. Brooks, por outro lado, via nisso um sinal de saúde civilizacional. Este império, conforme explicou em *The New Empire* (O novo império) e *America's Economic Supremacy* (A supremacia econômica da América), apontava para o futuro dos Estados Unidos como um Estado industrial-militar.

Brooks apoderava-se da guerra impendente com a Espanha em 1898 como prova de que sua teoria original de concentração monetária havia sido de fato prematura; a distribuição final de força e de energia global ainda não fora alcançada. Conquistando colônias de uma “civilização agonizante” (a Espanha) e suplantando o poder econômico de outra (a Grã-Bretanha), os Estados Unidos conseguiriam adiar indefinidamente o início da decadência. Na iminente luta darwiniana por recursos mundiais, o sucesso na construção do império viria a ser o teste de força decisivo para as civilizações modernas.* Porém, se a expansão cessasse, argumentava, a única saída para as energias viris e vitais seria a competição econômica, que beneficiaria só os capitalistas.**

Fazendo uma retrospectiva, muitas das previsões de Brooks Adams feitas no *America's Economic Supremacy* parecem notáveis. Ele predisse que o equilíbrio de forças europeu, que resistira desde o Congresso de Viena, acabaria

*“Somos uma raça conquistadora”, proclamou o amigo, o senador Albert Beveridge, num famoso discurso em Boston em abril de 1898. “No plano infinito do Todo-Poderoso (...) as civilizações e as raças humilhadas” devem desaparecer “antes da mais ilustre civilização dos tipos mais nobres e mais viris de homem.” Citado em B. Tuchman, *The Proud Tower*, Nova York, 1970, p. 177.

**Um ponto de vista semelhante inspirou os imperialistas liberais na Inglaterra e o lobby da Liga Pangermanista em favor de um Império Alemão na África e na Ásia. Veja H. C. Matthew, *The Liberal Imperialists*, Oxford, 1973.

mesmo em guerra quatorze anos antes de acontecer. Ele profetizou o declínio da Grã-Bretanha como potência mundial — “durante quase cem anos a Inglaterra agiu como potência abrangente, ou balancim, do mundo (...) esse tempo parece ter acabado” — e a ascensão da Alemanha bem como uma futura aliança anglo-saxônica para neutralizar as ambições geopolíticas da Alemanha. Ele chegou a sugerir que a grande batalha econômica do futuro fosse entre o Oeste e os países do Anel do Pacífico. Todavia, quando examinadas de perto, as previsões se mostram como produtos defeituosos das próprias leis deterministas de Brooks. Por exemplo, ele teimou em incluir o futuro papel geopolítico da Alemanha no jargão pseudocientífico de sua *Law of Civilization and Decay*: “Os alemães não podem aumentar a velocidade porque não conseguem ampliar sua base e aumentar sua massa — nós podemos e fazemos.” Ele considerou a futura aliança anglo-saxônica concentrando-se não no Atlântico e sim na Índia e na Ásia, enquanto sua discussão sobre a confrontação entre o Leste e o Oeste expressava-se em termos orientalistas típicos.

Até o último instante, Brooks Adams permaneceu amarrado à suposição de que uma civilização, tal qual uma sociedade, “é um organismo vivo completo, com circulação, coração e membros”. Ele até comparou as trocas financeiras com o coração, e as transações comerciais com as artérias.⁷⁴ A vitalidade, argumentou com seriedade, estava fluindo ativamente desse organismo vivo, o Império britânico, para outro, os Estados Unidos. “Os Estados Unidos em breve devem suportar o fardo que a Inglaterra agüentou”, escreveu. “Poucos americanos podem se sentir confiantes de que a antiquada maquinaria administrativa que herdamos do último século esteja adaptada para suportar tal peso. Nesse caso a reorganização social pode situar-se antes de nós.”⁷⁵

Se a expansão ultramarina fosse servir de antídoto à decadência americana, também exigia um novo Estado para complementar o novo império. Uma maquinaria governamental bem expandida teria que ordenar os recursos, a disciplina e o poder necessários a um imperialismo competitivo. Seu princípio organizacional, acrescenta Brooks, teria que ser o socialismo estatal. Brooks, tal qual seu irmão Henry, não via o advento do socialismo em termos de classe; explicando grosso modo, ambos tinham muito a perder. Em vez disso, o socialismo simplesmente aplicou os mesmos princípios de eficiência ao Estado que eles imaginavam já terem sido alcançados no setor privado quando o capitalismo do monopólio substituiu o *laissez-faire*.⁷⁶ Como outros pensadores pós-liberais na América e Europa, Brooks Adams estava convencido de que o

século XX estava prestes a desencadear um crescimento maciço na escala de poder e na capacidade de ação coletiva. O tamanho se tornaria a chave de tudo. “Da loja do varejo ao império, o sucesso na vida moderna reside na concentração.” De fato, o governo no futuro simplesmente seria “uma empresa gigantesca cuja atividade é beneficiar seus membros em termos materiais” por meio das estruturas administrativas e da burocracia.⁷⁷

Como muitos progressistas posteriores, Adams lamentou o atraso da América em relação aos países europeus quanto ao crescimento e ao poder governamental.⁷⁸ Ele era um particular admirador da Alemanha guilhermina, onde o Estado conseguiu ser eficiente e auto-sustentável, enquanto também impunha uma disciplina militar a seus membros. Mais tarde ele acolheu a entrada da América na Primeira Guerra Mundial em 1917 justamente porque acreditou que isso forçaria a América a fazer as duras escolhas envolvidas na construção do Estado administrativo onipotente, como fizera a Alemanha.⁷⁹ Em seu romance *Democracia*, Henry Adams evocou George Washington como o símbolo de uma ordem social e moral graciosa e aristocrática para sempre desaparecida. Por outro lado, Brooks Adams evocou o general Washington como um exemplo do que a fusão dos poderes militar e político poderia realizar no futuro.

E quem administraria o novo e imenso complexo industrial-militar norte-americano? Não é difícil perceber na “poderosa mentalidade administrativa” de Brooks Adams uma versão pós-liberal da aristocracia natural norte-americana, organizando e ajustando um governo implacavelmente intervencionista de acordo com as forças sociais dinâmicas do futuro. Contudo esses melhores e mais brilhantes não seriam cultos cavalheiros privilegiados. Ao contrário, eles seriam uma elite tecnocrata treinada, “o melhor veículo de energia” na sociedade; seus lemas seriam “sucesso”, “adaptabilidade” e “a manutenção de uma mente aberta” em um mundo onde “nada pode permanecer fixo”. A tecnocracia de Brooks Adams antecipava, por um lado, as idéias de progressistas como Walter Lippmann e Herbert Croly, que olharam adiante para uma democracia social americana sem classes organizada e administrada pelas “melhores mentes”. Por outro lado, pressentiu os engenheiros, técnicos e soldados-trabalhadores de Oswald Spengler, homens “com instintos prussianos” e “disciplina, capacidade de organização e energia” — de fato, o novo fascista do século XX.⁸⁰

EPÍLOGO: A ASCENSÃO DO PESSIMISMO RACIAL NORTE-AMERICANO

— A civilização está se perdendo. (...) Acabei me tornando um terrível pessimista. Já leu *The Rise of the Coloured Empires* desse tal de Goddard?

— Por que, não — respondi, muito surpreso com o seu tom.

— Bem, é um livro bom, que todo mundo devia ler. A idéia é que se não tivermos cuidado a raça branca vai... vai sumir totalmente. É tudo coisa científica; foi comprovado.

— Tom está ficando muito profundo — disse Daisy.

— F. Scott Fitzgerald, *O grande Gatsby*

O socialismo estatal era uma solução para as trevas, forças aparentemente inexoráveis pelas quais muitos norte-americanos se sentiam cercados no final do século. Uma outra solução partia da tese anglo-saxônica que Henry Adams tinha trazido aos círculos acadêmicos influentes e políticos duas décadas antes. Esta apontava a raça como a chave da decadência nacional. Seus proponentes incluíram o mito arianista de Gobineau na cena política norte-americana pela primeira vez, bem como outras versões raciais da teoria da degeneração.

Em sua versão original, a idéia de “democracia anglo-saxônica” não trazia consigo qualquer sentido de exclusividade racial.⁸¹ Afinal de contas, uma vez que a casa anglo-saxônica de liberdade estava estabelecida, pouco importava quem a ocupava, desde que se preservasse o legado original dos donos de um autogoverno livre e responsável. Mas e se o caráter dos sucessores fosse drástica e catastroficamente diferente do caráter dos primeiros construtores? E se os costumes e os hábitos imprescindíveis para manter bem como para construir essa casa de liberdade dependessem de certos instintos inatos, que só os descendentes anglo-saxões poderiam pôr em prática? Essas eram as questões maçantes que se prestavam a conclusões *völkish* assim como a soluções *völkish*.

Em abril de 1894, Henry Adams leu um livro intitulado *National Life and Character* (Vida e caráter nacional) que previa o eclipse da raça ariana branca e anglo-saxônica por outras raças da Ásia, África e Oriente Médio. Henry Adams teve que concordar. “As raças negras estão ganhando de nós”, refletiu com certo prazer, e as raças brancas devem “reconquistar os trópicos através da guerra e da invasão nômade ou se limitar ao norte do paralelo 40.”⁸² Brooks

Adams também estava preocupado com as infusões de “sangue bárbaro” a poluir o “sangue do velho nativo norte-americano”, que não vinha se reproduzindo em quantidade suficiente.⁸³ Mas o verdadeiro pessimismo racial na América do Norte ganhou ímpeto realmente quando a mobilidade econômica — o capitalismo vil e sua “corrente pomposa de bárbaros reluzentes, cheios de laços e franzidos” — parecia menos uma ameaça à civilização norte-americana do que a mobilidade étnica de milhares de novos imigrantes que haviam chegado com a onda de industrialização.

Ambas estavam relacionadas, naturalmente. Depois de 1870, imigrantes estrangeiros formavam a maioria da força de trabalho industrial. A idéia de que os imigrantes juntaram-se num “cadinho” de identidade cultural americana não existia no século XIX. As grandes ondas de imigração ao final do século eram, conforme mostrou um moderno estudioso, “a principal força de diferenciação” da sociedade norte-americana, separando “os que suportam a marca da origem estrangeira ou a herança dos que não a suportam”.⁸⁴ Portanto, ainda que a fronteira renovadora da virtude de Frederick Jackson Turner estivesse fechando para sempre e parecesse estranha aos olhos e ouvidos, “estrangeiros” continuavam chegando em números cada vez maiores, concentrando-se em massas cada vez mais densas nas cidades e moradias dos trabalhadores.

A reação veio sob a forma de medos, degeneração e catástrofe racial. Os primeiros movimentos antiimigrantes, como o Know-Nothing dos anos 1840 e 1850, enfocavam a ameaça que os católicos estrangeiros fizeram aos povos escolhidos protestantes. Eles ignoraram os judeus e não revelaram interesse em outras formas de distinção étnica ou identidade.⁸⁵ Imediatamente depois da guerra civil, porém, as “tribos reunidas” da Europa oriental e meridional “nos quarteirões sujos das grandes cidades”, com suas “paixões agressivas” e seus costumes estranhos, fizeram com que os membros da aristocracia natural da América do Norte, como o professor de Harvard Charles Eliot Norton, se sentissem exilados em seu próprio país.⁸⁶

Escritores começaram a mostrar um vínculo entre uma liberdade anglo-saxônica em suas raízes históricas e uma presença racial anglo-saxônica americana ou “tronco familiar”, que proporcionava o “espírito” ou “sangue” necessário para sustentar essa liberdade diante da mudança perturbadora. Uma linha permanente parecia separar os “americanos nativos” anglo-saxões (conforme eles mesmos se chamavam) em um lado dos estrangeiros e não-brancos no outro. O socialista Jack London, que evocou a ameaça do “perigo amare-

lo”, situava-se em um dos extremos políticos desse consenso nativista. O amigo aristocrático de Brooks Adams, Henry Cabot Lodge, ficava no outro.

Aluno aplicado do teórico degeneracionista Gustave Le Bon, Lodge levou a tese anglo-saxônica que aprendera em um seminário de Henry Adams diretamente para a política. Em 1894, mesmo ano em que a *Degeneração* de Nordau surgiu, ele ajudou a fundar a Liga de Restrição à Imigração. Ele evocava a ameaça ao tronco familiar anglo-saxônico nativo da América do Norte a fim de obter forte apoio para a legislação antiimigração — embora o presidente Grover Cleveland a vetasse prontamente. Os principais alvos de Lodge eram os eslavos, italianos, judeus do leste europeu (“judeus podres, assexuados, fraudulentos e mentirosos”, segundo a própria expressão colorida de Henry Adams). Lodge, a Liga de Restrição à Imigração e vários porta-vozes progressistas como Josiah Strong e E. A. Ross consideravam esses grupos imigrantes os verdadeiros portadores da degeneração na população norte-americana. Ross descreveu o imigrante estrangeiro em termos lombrosianos como “cabeludo, de baixa estatura (...) em todos os rostos há um defeito”. Permitir a permanência desses espécimes físicos inferiores no país provocaria um efeito catastrófico em “nosso tronco familiar pioneiro”, causando atavismo, criminalidade e doenças nas principais cidades industriais. As frágeis leis de imigração, advertia Ross, importavam no “suicídio da raça”, um termo que ele transformou num dos lemas mais populares nas duas décadas seguintes.⁸⁷

Henry Adams morreu em 1918, Brooks em 1923 e Lodge um ano depois. A geração seguinte buscou apoio mais forte para as advertências deles em relação à ameaça colocada pela imigração à herança anglo-saxônica da América do Norte. Lothrop Stoddard, um nativo de Boston e filho do ilustre conferencista e escritor John L. Stoddard, havia trabalhado para Charles D. Adams, primo de Henry e Brooks Adams, em seu escritório de advocacia em Boston. Ele se sentiu atraído pelos trabalhos de Madison Grant, *socialite* de Nova York e fundador da Sociedade Zoológica de Nova York. Grant havia publicado *The Passing of the Great Race* (A morte da grande raça) em 1916, profundamente calcado em *Fundamentos do século XIX*, de Houston Chamberlain, do século XIX. As obras de Grant e *Clashing Tides of Color* (Marés de cores em choque — 1922) e *Revolt Against Civilization* (Revolta contra a civilização — 1922), de Stoddard, basearam-se na idéia neogobiniana de que a raça teutônica era a origem de toda a civilização para dar uma nova dimensão vitalista à idéia dos norte-americanos como povo escolhido.

Passing of the Great Race pretendia mostrar que a história norte-americana

era a criação da raça teutônica ou “nórdica” através de sua filial anglo-saxônica. Em *Conquest of a Continent* (Conquista de um continente — 1922), a fronteira de Turner se torna uma saga nórdica, com pioneiros teutônico-americanos avançando em sua célebre migração para o Oeste com a mesma energia vitalista que seus primitivos ancestrais arianos e atingindo seu *Lebensraum* designado. Agora, argumentava Grant, a maré cheia da imigração não-ariana ameaçava a vitalidade racial e cultural deles. Uma crise drástica requeria medidas também drásticas: “Esta geração precisa repudiar totalmente a ostentação altiva de nossos pais de não reconhecerem nenhuma distinção de ‘raça, credo ou cor’ ou então o americano nativo terá que virar a página da história e escrever: *FINIS AMERICA*.”⁸⁸

Assim como Grant tomou emprestadas as idéias de Houston Chamberlain, o mesmo fez Stoddard em relação a Grant em *Revolt Against Civilization*, acrescentando doses generosas de pesquisas estatísticas ao estilo lombrosiano para provar que os novos imigrantes estavam sistematicamente minando o futuro racial da América do Norte.* O tipo nórdico de Stoddard exibia uma fusão notável de virtudes neogobinianas e outras especificamente americanas. O homem nórdico era “ao mesmo tempo democrático e aristocrático (...) Profundamente individualista e melindroso quanto a seus direitos pessoais, nem ele nem seus companheiros irão tolerar a tirania”. Era naturalmente avesso à degeneração: “Ele requer condições de vida saudáveis e sofre quando privado de boa comida, ar puro e exercícios.” Sua pureza racial se torna a chave para o progresso, uma vez que “nossa era científica moderna é principalmente produto de um gênio nórdico”. Todas as nações com altas doses de sangue nórdico eram, de acordo com Stoddard, “as mais progressistas como também as mais enérgicas e politicamente capazes”.⁸⁹

Mas Stoddard também ousou confrontar o paradoxo que calçou a comparação gobiniana entre vitalidade cultural e civilização. Ainda que uma descendência racial saudável gere a riqueza de material e realizações culturais da sociedade, alegava Gobineau, sua abertura à mudança e à diversidade planta as sementes de sua própria destruição. Basicamente, as pessoas descobrem que “seu ambiente social excedeu a capacidade herdada”. A herança anglo-saxônica não pode se sustentar no futuro sem seu tronco racial. (Grant também era um eugenista aplicado.) “Quanto mais complexa a sociedade e

*Um gráfico, por exemplo, indicava que o filho de uma imigrante italiana comum, embora de pele supostamente branca, teve uma pontuação de QI só um ponto superior à maioria dos negros. Veja *The Revolt Against Civilization*, p. 63.

mais diferenciado o tronco familiar”, insistia Stoddard, “maior o peso do irreparável desastre.”

Grant e Stoddard apresentaram um quadro assustador do futuro, um quadro neogobiniano baseado na visão geopolítica de Adams. O tronco nórdico da civilização ocidental seria subjugado por tipos mediterrânicos e “alpinos” inferiores (o europeu sul-central), enquanto vastos “impérios coloridos” surgiriam da Ásia, Índia e Oriente Médio à África. Como sempre ocorre com os medos pessimistas raciais, uma crise drástica requeria soluções drásticas. Grant abraçou a eugenia como o corretivo para o declínio racial. Stoddard voltou-se para uma organização que ajudara a trazer para seu Massachusetts natal e para a qual trabalhou como *court philosopher*: a Ku Klux Klan.⁹⁰ O crescimento explosivo da Klan no princípio dos anos 1920, passando de um grupo terrorista ex-confederado moribundo a um movimento nacional, foi dirigido justamente por esse medo da ameaça feita pela imigração de fim do Wasp norte-americano. A nova Klan, com sua ampla base ao norte da linha Mason-Dixon, não tinha como principal alvo os negros (que ainda eram uma pequena minoria nas cidades do norte), porém os judeus, bolcheviques eslavos e outro estrangeiros degenerados. O pessimismo racial de Stoddard deu um lema para a Klan: “Cem por cento americanismo”, o ornamento de uma luta pela alma da civilização ocidental. O seguidor da Klan dos anos 1920 não se considerava um *redneck* (trabalhador rural branco) racista. Ele era o guardião e o protetor de uma civilização cuja jóia mais preciosa era o ideal americano de liberdade. Ele era, de fato, o novo aristocrata natural da América.

Pode-se reconhecê-lo facilmente no Tom Buchanan de *O grande Gatsby*, de Scott Fitzgerald, escrito exatamente quando a mania da Klan já passava seu auge. Não sabemos se Buchanan é um membro da Klan, é claro, mas na vida real bem poderia ter sido (em 1922 o presidente Warren G. Harding, um homem respeitado por suas idéias “liberais” sobre o negro americano, havia se tornado um membro honorário).⁹¹ Com sua sombria visão do futuro ocidental e suas pretensões de uma compreensão científica moderna das relações entre raça e cultura através “desse tal de Goddard” (Lothrop Stoddard, obviamente), Buchanan capta o novo pessimismo racial americano e sua sede de uma solução redentora para a ameaça de decadência. No fim, a solução chegou sob a forma de normas burocráticas. Um Congresso assustado transitou novas leis de imigração restritivas em 1921 e 1924, que não só excluía estrangeiros da Ásia e da Europa meridional como também tentava apurar o tronco racial norte-americano, incentivando a imigração de países do norte da Europa.⁹²

Contudo, a mania neogobiniana e a Klan enfraqueceram quase tão depressa quanto começaram. Depois da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto, o anti-semitismo e as teorias raciais caem em profundo descrédito. Os sentimentos nativistas perderam terreno para a idéia da América como “um país de imigrantes” (título de um livro escrito pelo senador John F. Kennedy). O último neogobiniano americano prosseguiu com a batalha em uma frente diferente: a do branco contra o negro. Autodidata e brilhantemente louco, Francis Yockey cometeu suicídio na prisão em 1960. Seu livro de seiscentas páginas *Imperium* (1948) se tornou a Bíblia do movimento neonazista de George Lincoln Rockwell e é dedicado ao espírito de Adolf Hitler, “o herói do século XX”.⁹³ O quadro de Yockey da sociedade moderna — “a vida material (...) de poder, economias gigantes, exércitos e frotas” — e sua convicção de que um socialismo nacional hierárquico que impusesse uma disciplina de trabalho e um dever era a prescrição para sua salvação lembram muito Brooks Adams (assim como a lei de Adams da civilização e da decadência ressurgiria na teoria econômica de Lyndon Larouche).

Yockey também era profundamente ambivalente sobre o papel da América na história como qualquer dos Adams havia sido. Promoviam-se por um lado as energias e os ideais do individualismo anglo-saxônico e por outro um falso materialismo que “dissolve a vida coletiva inteira transformando-a numa miserável, insondável e infinita batalha por dinheiro”. Todavia, no fim, a nação redentora de Yockey vem a ser a nação ariana, “a camada primitiva loura e forte” que ele insistia ser a base de toda a cultura ocidental.

Ernest Siever Cox desfrutou uma carreira mais longa como fundador do movimento da supremacia branca, desde a publicação de *White America* em 1925 até sua morte em 1963. Cox redescobriu num contexto norte-americano todos os elementos da análise original de Gobineau da decadência ocidental. Ele conseguiu até mesmo recuperar um certo vitalismo romântico das teorias raciais anteriores. “O homem branco é o sol que ilumina o mundo”, exclama a certa altura, “o brilho de outras raças nada mais é do que a glória refletida.” A história racial da América na visão de Cox abrangia muitos dos temas de Gobineau, tal como uma aristocracia ariana civilizadora dominante (os primeiros colonizadores americanos) e a ameaça racial imposta pelo cristianismo com seu incentivo à mistura racial.

Entretanto Cox não mais reconhecia aquela ameaça racial nos tipos mediterrânicos ou alpinos inferiores. Sua obsessão era com a “negroidização” da América do Norte, que para ele requeria medidas mais drásticas que sim-

plesmente a segregação ou a supremacia branca institucionalizada. A única solução permanente para Cox era devolver todos os negros norte-americanos à África e possibilitar novas ondas de pioneiros teutônicos brancos para preencher os espaços vazios — na verdade recriando a fronteira americana de Turner, doravante preservada para sempre pela pureza racial.⁹⁴

Conforme aconteceu, Cox encontraria apoio para este plano em um lado estranho e surpreendente.

CAPÍTULO 6

PRETO NO BRANCO

W. E. B. Du Bois

O futuro será, muito provavelmente, o que as minorias raciais fizerem dele.

— W. E. B. Du Bois, *The negro*, 1915

Será um dia terrível aquele em que os negros desembainharem as espadas para lutar por sua liberdade, e esse dia se aproxima (...) o dia da guerra das raças.

— Marcus Garvey, 1919

Em 1889, exatamente quando chegava às livrarias de Boston o segundo volume da *História dos Estados Unidos*, de Henry Adams, um jovem estudante chegava à Universidade Harvard. Franzino e elegante, com modos aristocráticos e domínio do latim, do grego e do alemão, trazia o tipo de ponto de vista político lúcido e “realista” que alguém como Brooks Adams teria aprovado e admirado. Seu modelo de comportamento era Otto von Bismarck, chanceler alemão cuja carreira demonstrava “o que um homem é capaz de fazer se assim o desejar”. Ele também não era assaltado por dúvida alguma quanto a si próprio. Disse a um de seus professores que escolhera Harvard porque “percebi que uma disciplina como esta seria o melhor para minha vida

(...) Trago a crença tola, talvez, mas sincera, de que tenho algo a dizer ao mundo”.¹ A única coisa que o distinguia dos outros jovens de boa criação que flanavam pelo *campus* de Harvard era que William Edward Burghardt Du Bois tinha a pele negra.

W. E. B. Du Bois está na origem de todo o pensamento contemporâneo sobre raça e cultura. A despeito da reputação de Martin Luther King, Du Bois mantém o lugar de maior pensador afro-americano: a própria popularização do termo “afro-americano” reflete sua influência. Trabalhando incansavelmente como sociólogo, historiador e jornalista, Du Bois transformou o “problema do negro” dos Estados Unidos, de problema residual da Guerra Civil, regionalista, no paradigma central para analisar não apenas a história norte-americana, mas ainda a história da própria civilização ocidental. Com isso criou uma nova identidade cultural secular para o mundo não-ocidental que se opunha diretamente ao Ocidente moderno. Em 1903, Du Bois previu que “o problema do século XX será o problema da discriminação racial”. Aquilo que Lothrop Stoddard mais temia em seu livro *The Clashing Tides of Color* era exatamente o que Du Bois previa e desejava. O que conferiu a Du Bois toda essa confiança em relação ao futuro? O crescente pessimismo quanto ao destino do Ocidente entre os próprios intelectuais ocidentais. As civilizações do Ocidente, aprendeu ele com seus professores em Harvard e na Universidade de Berlim, eram sociedades em guerra com suas próprias almas.

Pensadores norte-americanos e europeus reorganizavam-se ante os temores da degeneração e decadência sociais. Brooks e Henry Adams nos Estados Unidos, Émile Durkheim e Gustave Le Bon na França, Francis Galton e Benjamin Kidd na Inglaterra, Adolf Wagner e Gustav von Schmoller na Alemanha (sendo que os dois últimos teriam uma influência decisiva nas idéias de Du Bois) e muitos outros eruditos e acadêmicos ocupavam-se com o que percebiam ser os limites e os custos humanos de sua própria sociedade industrial moderna — o que Durkheim denominou “hipercivilização”. Todos buscavam uma explicação para o que acontecia. E uma solução.

A teoria da raça, em seus disfarces neogobiniano ou “científico”, fornecia ambas as coisas. Du Bois escreveu suas obras mais influentes numa época em que as doutrinas eugênicas e racistas varriam os Estados Unidos. A cor da pele tornava-se um emblema de civilização ou da falta dela. Mais e mais pensadores respeitáveis aceitavam que a pele branca significava vitalidade interior e a capacidade de fazer avançar a civilização contra a inevitável contracorrente da degeneração. Em contrapartida, a pele escura ou “de cor” (que observado-

res particularmente impressionáveis acreditavam incluir a compleição dos judeus europeus) significava uma ausência dessas qualidades ou mesmo uma ameaça a elas.

O feito de Du Bois, em vários estágios e por meio de várias estratégias, foi inverter essas assertivas e mesmo rever os critérios da discriminação racial. A suposição fundamental de Du Bois, quer se limitasse aos termos de sua teoria de um “décimo talentoso” negro, do nacionalismo pan-africano posterior a 1911 ou de suas esperanças numa vitória marxista sobre o imperialismo na década de 1930, era a mesma: africanos, asiáticos, índios americanos nativos e outras “pessoas de cor” possuíam uma criatividade artística e cultural distinta daquela dos antagonistas e opressores brancos — ou mesmo superior a esta. Eles exibiam uma vitalidade interior e uma humanidade mais profunda que os mentores alemães de Du Bois chamavam de “alma vital”, ou *Seeleleben*, algo que Du Bois traduziria simplesmente como “alma”. Como explica uma personagem no romance *Dark princess* (Princesa negra), de Du Bois, “os povos mais escuros são os melhores — a aristocracia natural, os criadores da arte, da religião, da filosofia, da vida, de tudo” e, acrescenta de modo expressivo, “exceto da máquina”.

A concepção de Du Bois sobre a raça era mais complexa do que sugere essa explosão de orientalismo romântico típico — embora, como veremos, desse mais à herança orientalista que alguns admiradores atuais estão dispostos a admitir. Suas teorias, no entanto, baseavam-se em sua reação contra as doutrinas da supremacia branca que circulavam na época e contra o que via como sua consequência mais significativa: o crescimento dos impérios coloniais europeus. Para Du Bois, o imperialismo era o produto mais característico do Ocidente, fruto natural das qualidades peculiares da civilização européia. Seus males eram agora os males do Ocidente — incluindo os Estados Unidos, uma nação criada e sustentada pela instituição que precedera o imperialismo: a escravidão.

Em 1914, Du Bois e outros nacionalistas não-europeus, a exemplo de Gandhi na Índia ou do jovem Marcus Garvey na Jamaica, ainda viviam em um mundo em que 80% da massa terrestre eram dominados por europeus ou seus descendentes. A perspectiva de liberdade era pequena, para dizer o mínimo. Mas o que aconteceria se esse domínio — e o próprio imperialismo — fosse sinal não da ascensão, mas da *decadência* da civilização ocidental? Foi isso que Du Bois se perguntou, e na tentativa de responder a essa pergunta ele conferiu ao pessimismo racial um significado novo e completamente diferente.

W. E. B. DU BOIS: RAÇA E CIVILIZAÇÃO NOS ESTADOS UNIDOS

Como Henry e Brooks Adams, W. E. B. Du Bois era natural da Nova Inglaterra, nascido em 1868 em Great Barrington, Massachusetts, onde a família de sua mãe vivia com o *status* de “negros livres” desde a Revolução Americana. Os negros livres constituíam 12% da população afro-americana nos estados Unidos antes da Guerra de Secessão — contando o Norte e o Sul. Embora sujeitos a vários tipos mesquinhos de discriminação e em alguns estados não tivessem direito a voto, muitos negros livres eram prósperos e tornaram-se uma parte importante da comunidade em Boston e Nova York e em cidades menores como Great Barrington. Um dos avós de Du Bois havia sido um próspero proprietário de terras, e o outro era um comerciante aposentado em New Bedford, Massachusetts.² O porte aristocrático de Alexander Du Bois e sua mansão opulenta em New Bedford, com suas pratarias reluzentes, garrafas de cristal e toalhas bordadas, sempre deram a seu neto uma visão fulgurante daquilo a que os negros bem-sucedidos dos Estados Unidos deveriam aspirar.

A questão racial nos Estados Unidos do século XIX, em especial no Sul, dependia do complexo problema da supremacia branca como doutrina social, simbolizada e perpetuada por Jim Crow. Na verdade, quatro tipos de pensamento racial circulava pelos Estados Unidos quando Du Bois estava crescendo, cada qual com uma origem diferente e suas próprias implicações sociais.

A primeira era a discriminação racial — aplicável a todas as sociedades onde houve escravidão, não apenas ao sul dos Estados Unidos, mas também no Caribe, no Brasil e na América Latina —, em que uma hierarquia de cor da pele definia o *status* social. Uma variedade de tradições e tabus garantia essas sociedades divididas em castas de cor, com os brancos no topo e a população de pele mais escura na extremidade inferior. Mais o produto de uma prática fixada pelo tempo que uma teoria sem conexão com a realidade, essas teorias sobreviveriam nos Estados Unidos em linchamentos rituais por transgressões raciais e em uma obsessão entre muitos negros ricos por ter pele mais clara e cabelo liso. Era uma obsessão a que mesmo Du Bois (cuja pele era bastante clara) não era imune.³

Isso era compreensível, uma vez que a discriminação racial era uma barreira bastante clara, porém permeável. Graças à miscigenação, uma pele clara poderia servir tão bem como a pele branca. O resultado era uma categoria residual de pessoas de ascendência africana cuja pele era clara o bastante para “passarem” por brancas. Uma classe mulata de tamanho significativo, em

grande parte livre, integrava todas as sociedades escravocratas, incluindo o extremo sul dos Estados Unidos. Era uma classe que, graças à discriminação racial, gozava de direitos e privilégios negados aos negros não livres.⁴ O próprio Du Bois provinha de uma família mestiça de pele clara que emigrara do Haiti para os Estados Unidos. Sua idéia, em 1910, de que o “décimo talentoso” da população negra um dia levaria sua raça à liberdade refletia palidamente as aspirações duradouras dessa elite mulata.

O segundo modo de pensar sobre a raça sobrepunha-se à discriminação racial: a “ciência da raça”, das décadas de 1840 e 1850, promovida por Robert Knox e James Hunt na Grã-Bretanha e por Josiah Nott e George Glidden nos Estados Unidos.⁵ Esses cientistas da raça diziam ter as provas de que brancos e negros — e portanto senhores e escravos — eram na verdade espécies distintas, tão nitidamente superiores e inferiores quanto o homem e o macaco. Esta “prova” pré-darwiniana da supremacia branca permaneceu confinada à teoria, e embora folhear *Types of Mankind* (Tipos da humanidade) de Josiah Nott possa ter confortado as dúvidas morais de algum fazendeiro da Carolina, as idéias do livro não tinham conexão real com as realidades da sociedade escravocrata.* A tradução feita por Nott do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Gobineau, publicada em 1859, às vésperas da Guerra Civil, não chegou a despertar entusiasmo nem teve grande penetração. Contudo os argumentos continuaram disponíveis para uso posterior, e quando começou a crescer o clamor popular pela segregação, no final do século, Nott e Glidden pareciam apoiar as conclusões de livros mais típicos, como *The Negro a Beast* (O negro um animal — 1900), de Charles Carroll.

O terceiro tipo de pensamento racial era exemplificado pelas teorias raciais de conquista e expansão emprestadas da Europa e transplantadas para solo norte-americano, inclusive a tese anglo-saxônica. Essas teorias tendiam a dividir as nações ou “raças” (brancas ou não) entre fracas e fortes — e, inevitavelmente, entre inferiores e superiores. Esse nacionalismo romântico tem sido apontado com freqüência como a base do racismo nos Estados Unidos nos dias de hoje.⁶ Mas sua orientação fundamental, mesmo em suas formas mais chauvinistas, sempre se conservou mais histórica que biológica. O destino de uma “raça fundadora”, a exemplo dos anglo-saxões ou dos teutões, e as lutas étnicas de que depende sua evolução — francos contra gauleses, normandos

*Na verdade, Nott e Glidden argumentavam que, uma vez que os brancos não deveriam viver nos meios tropicais naturais dos não-brancos, a escravidão agrícola no Sul estava com seus dias contados.

contra anglo-saxões, anglo-saxões contra celtas, germanos contra eslavos — desdobraram-se na arena das instituições políticas e dos conflitos geopolíticos. Em comparação com eventos dessa escala, a definição do *status* pela diferença física era insignificante e demasiadamente instável para ter relevância. Para o nacionalista romântico, a cor da pele obedecia às leis da história, e não o contrário.

No entanto, esse tipo de pensamento racial romântico não deixa de afetar profundamente problemas raciais concretos. Sua tendência é unir os cidadãos, permitindo mesmo aos membros menos favorecidos ultrapassar as tradicionais barreiras de classe e *status* social e criando uma nova solidariedade democrática. À medida que elimina barreiras entre pessoas da mesma nação, essa solidariedade constrói outras contra estrangeiros. Rousseau antecipara e mesmo acolhera essa tendência como parte de sua república ideal livre (e antiiluminista). “Todo patriota odeia estrangeiros”, escreveu Rousseau em *Emílio ou da educação*. “Entre estrangeiros, o espartano era egoísta, ganancioso e insincero, ao passo que no interior de suas muralhas reinavam a paz, a harmonia e a fraternidade.”

Essa tendência também contribuiu para o aparecimento da quarta e mais proibitiva perspectiva racial, um pessimismo racial derivado de Gobineau e seus seguidores alemães e aguçado pelas teorias darwinistas e da degeneração. Por volta do final do século XIX, esse modo europeu de pensar as raças começou a permear a vida pública norte-americana, graças ao sentimento anti-semita e antiimigratório, já tendo apontado sombriamente os perigos inerentes em uma sociedade multiétnica formando-se por si própria. Embora relativamente recente nos Estados Unidos, o pessimismo racial traria mais vigor e solidez às idéias tradicionais norte-americanas sobre raça na década de 1890, tanto no Norte quanto no Sul. Apontava os negros não apenas como inferiores, mas como uma ameaça direta à sobrevivência da civilização.⁷

O nacionalismo racial, como o arianismo, apelava a um passado remoto e mesmo hipotético, mas o pessimismo racial apontava para o que acontecia diante de nossos próprios olhos. Questões como a miscigenação racial ou se os negros livres deveriam ter direito a voto ganharam subitamente um alcance muito maior. Os mulatos já não eram negros de pele mais clara, mas brancos degenerados, corrompidos pelo sangue negro. Uma vez que a essa visão sobrepujaram-se maneiras mais antigas de considerar a raça, gerou-se uma perspectiva cultural mais centrada em raças que em qualquer outro momento histórico, na Europa e especialmente nos Estados Unidos. Os livros campeões

de vendas de Thomas Dixon romantizando a Ku Klux Klan, como *The Leopard's Spots: a Tale of the White Man's Burden* (As pintas do leopardo: uma história sobre a responsabilidade do homem branco — 1902) e *The Clansman* (O homem do clã — 1905) e o fascínio nacional com *O nascimento de uma nação*, de D. W. Griffith, em 1915, refletiam temores cada vez maiores em relação ao “suicídio racial”.

Era a sina de W. E. B. Du Bois crescer e educar-se no momento em que essa perspectiva racializada atingia seu clímax. No colégio, em Great Barrington, aprendeu do próprio diretor, Frank Hosmer, a versão anglo-saxônica arianista da história americana. Na mesma época, na Fiske University, uma destacada faculdade para negros, encontrou os filhos e filhas de ricas famílias mulatas afro-americanas, que recebiam uma educação humanista e estudavam grego e latim, ciências e matemática, e consideravam-se membros da elite social tanto quanto qualquer Brahmin de Boston ou qualquer Knickerbocker novaiorquino. Como proclamou o jornal *Herald* da Fiske, em 1889: “Não somos os negros dos quais caíram os grilhões da escravidão, um quarto de século atrás. Aprendemos quais são os privilégios e as responsabilidades da cidadania.”⁸ No entanto naquele mesmo ano foram implementadas, na Flórida, as primeiras leis de discriminação racial contra os negros, que logo se espalharam para outros dos antigos estados confederados. Essas leis arruinariam aquela aristocracia negra natural que a Fiske University cultivara e a que Du Bois pertencia, transformando seus membros em cidadãos de segunda classe, deixando-os à mercê de brancos pobres mas com direito a voto e a turbas de linchadores. Foi um golpe que Du Bois jamais perdoaria e a que sempre iria retornar. Uma imagem recorrente em seus escritos da maturidade é a humilhação do vagão ferroviário segregado, em que negros prósperos (como ele) eram forçados a viajar em meio à imundície, enquanto os mais miseráveis trabalhadores rurais brancos tinham conforto garantido. As pessoas negras nos Estados Unidos, resumiu ele mais tarde, “são aquelas que viajam na terceira classe”.

De algum modo, Du Bois conservava essa auto-imagem elitista na época em que conseguiu uma bolsa de estudos para Harvard. Cerimonioso e digno, apresentava-se como um autêntico cavalheiro daquela que seu professor George Santayana considerava a mais requintada das tradições. Suas opiniões políticas eram conservadoras — aplaudira as duras represálias que se seguiram à bomba atirada durante a manifestação do Haymarket, três anos antes, às quais figuras como Oliver Wendell Holmes e William Dean Howells protestaram publicamente —, mas sensíveis e apaixonadas em tudo que se referia a ques-

tões raciais. A associação automática entre o anti-racismo e a política de esquerda ainda não existia. Para Du Bois e outros com pontos de vista mais esclarecidos em relação ao “problema do negro”, os sentimentos violentos contra os negros estavam associados ao populismo de políticos demagógicos a exemplo de Tom Watson e “Pitchfork Ben” Tillman. Era fácil para os membros de uma aristocracia negra natural concluir que a “democracia vulgar” revelava sua verdadeira face nas leis de discriminação racial e nas ações brutais e irracionais das turbas de linchadores.⁹

A estadia em Harvard não mudou em nada os pontos de vista de Du Bois em relação a esse e outros assuntos. A transformação intelectual de Du Bois e sua redefinição radical do relacionamento entre raça e civilização começaram em outro lugar, a Alemanha do *fin de siècle*.¹⁰

DU BOIS NA ALEMANHA, 1892—1894

Du Bois chegou à Alemanha como bolsista em um momento crítico na história da nação recentemente unificada. Guilherme II havia exonerado o antigo ídolo de Du Bois, Bismarck, e empossara o liberal conde Caprivi como chanceler. Caprivi reduziu tarifas agrícolas e impulsionou a economia industrial alemã na direção do livre comércio. Fez experiências com o que hoje se denominaria “política industrial” e iniciou programas de previdência social como de compensação de trabalhadores e seguro-desemprego. A maneira como a Alemanha Imperial abordava questões domésticas e internacionais mostrava sua confiança pós-liberal na capacidade do Estado em redefinir e mesmo reorganizar a sociedade industrial.

Du Bois tornou-se grande admirador do direcionamento pós-liberal da Alemanha. Até mesmo deixou crescer um bigode Kaiser Bill em homenagem a seu novo herói e modelo e “vibrava com a visão” do cáiser desfilando pela Unter den Linden. Du Bois percebeu também que não havia na Alemanha o tipo de discriminação racial e as pequenas humilhações diárias que sofria em seu país natal. Em todos os lugares era aceito sem questionamento pelo que desejava ser: um jovem erudito sério e brilhante com maneiras sofisticadas e aparência notavelmente máscula. Livre da “mão de ferro” do preconceito racial norte-americano, como ele dizia, descobriu em si mesmo o impulso de uma sensação de autonomia e destino pessoal. Em fevereiro de 1893 escreveu em seu diário:

Será egoísmo, será convicção, ou então o chamado silencioso do espírito do mundo que me faz sentir que tenho sangue real que sob meu cetro um mundo de reis deve curvar-se? O sangue escuro e negro daquele antepassado — nascido rei de homens — pulsa em meu coração (...) eu sou um gênio ou um tolo.¹¹

Esse novo senso de liberdade interior pode tê-lo tornado mais receptivo às excitantes idéias *estimulantes* que circulavam entre seus professores na Universidade de Berlim, em particular os dois homens que haviam ajudado a definir a nova face pós-liberal da Alemanha, Gustav von Schmoller e Adolf Wagner.

Fundadores da German Social Policy Association, em 1872, Schmoller e Wagner lideravam um grupo chamado de “os socialistas de gabinete”, que rejeitavam o liberalismo *laissez-faire* e propunham uma nova “economia ética”. Eles viam o capitalismo empreendedor como a amoral “busca de Mammon”, desprovido de qualquer senso de responsabilidade social ou de elevação moral.¹² Como os novos liberais na Inglaterra e os progressistas nos Estados Unidos, eles preocupavam-se com a crescente disparidade entre ricos e pobres na sociedade industrial. Schmoller, Wagner e seus adeptos costumavam comparar os trabalhadores industriais modernos aos escravos (o que sem dúvida causava impacto em Du Bois). “A fome é um substituto quase perfeito para o açoite”, escreveu K. J. von Rodbertus-Jagetzow em *Lançando luz sobre questões sociais* (1875), “e o que antes se chamava razão agora se chama ordenado.” Se for permitido que o banqueiro e o industrial ajam por conta própria, sua ambição por lucros forçaria as outras classes à revolução e ao extremismo. Fazendo eco às preocupações de Brooks Adams, sustentavam ser necessária uma força corretiva, e essa força era o Estado moderno.

Adolf Wagner fez muita pressão pela completa nacionalização das principais indústrias alemãs e aceitou com orgulho a designação de socialista de gabinete. Para ele, não existia iniciativa privada: todas as formas de produção econômica envolviam o exercício do poder público e portanto requeriam a supervisão e o controle públicos. Schmoller, que veio a se tornar o verdadeiro mentor de Du Bois em Berlim, estava menos convencido de que a estatização fosse a resposta, mas tinha certeza de que o “livre mercado” era uma instituição para a qual já não havia lugar.

Schmoller escreveu que, muito ao contrário de serem um reflexo das necessidades e desejos universais da humanidade, as economias de mercado

ocupavam um espaço muito pequeno e limitado no esquema geral da história humana. “A idéia de que a vida econômica sempre dependeu principalmente da ação individual (...), satisfazendo necessidades individuais, é equivocada.” Agora era extremamente necessário um modelo alternativo para a vida econômica. “Não recomendamos nem a eliminação da ciência nem o aniquilamento da ordem social existente”, escreveu Schmoller em 1872, “mas não queremos admitir que os mais gritantes abusos tornem-se cada dia piores.” Uma crise extrema atingiria o Ocidente industrial, a não ser que fossem extintas as desigualdades e as concentrações particulares de poder que o capitalismo parecia trazer consigo.¹³

A imagem de Schmoller de um capitalismo *laissez-faire* condenado à autodestruição impressionou Du Bois profundamente, assim como o impressionaram os ideais brilhantes de uma economia planejada e do “controle científico” da indústria cultivados pelos socialistas de gabinete. Eles impressionaram também uma geração posterior de estudantes alemães, incluindo o jovem Oswald Spengler.* Spengler e Du Bois também entenderam que as objeções ao capitalismo não eram inteiramente — ou mesmo principalmente — econômicas. Todos concordavam que uma economia de livre mercado produzia mais riqueza material e mais bens e serviços que qualquer das modalidades anteriores. As objeções mais importantes eram sociais e culturais. Schmoller e Wagner preocupavam-se com a possibilidade de que a rápida expansão da industrialização deslocaria o centro cultural da sociedade alemã: seus fazendeiros, artesãos e camponeses. Então, por uma estranha distorção de curso, os mestres de Du Bois (em especial Adolf Wagner), a despeito de seus pontos de vista progressistas, acabaram por aliar-se politicamente a ideólogos reacionários *völkish* como Ludwig Schemann.¹⁴ Essa aliança improvável refletiu um profundo consenso entre os intelectuais alemães no que dizia respeito ao conflito entre a cultura e a civilização, ou *Kultur* e *Zivilisation*. Nenhuma discussão das idéias do próprio Du Bois pode ser completa sem uma compreensão desse conflito conceitual básico, tão importante e caro à tradição acadêmica alemã.

Em muitos sentidos, era uma versão atualizada da velha divisão entre virtude e destino ou entre virtude e corrupção.** *Zivilisation* era a palavra da

*Os defensores do livre mercado no mundo de fala germânica constituíram um último baluarte fortificado na Universidade de Viena. Ali, economistas clássicos como Conrad Menger e Eugen von Böhm-Bauwerk transmitiam sua crença na virtude da livre iniciativa e nos perigos inerentes a uma economia de comando a uma geração de estudantes entre os quais se incluíam Ludwig von Mises e Friedrich Hayek (veja o Capítulo 1).

**Veja o Capítulo 1.

cortesias e da sofisticação, mas também do comércio e da sociedade urbana. Estava em constante mutação e era materialista e mesmo superficial (os franceses eram grandes exemplos de *Zivilisation*, assim como foram os primeiros a cunhar o termo “civilização”). *Kultur*, por outro lado, era permanente e espiritual. Um dos alunos de Schmoller, o sociólogo Georg Simmel, explicou assim a questão: “Falamos de cultura sempre que a vida produz certas formas que ela mesma expressa e realiza: obras de arte, religião, tecnologias, leis e um sem-número de outras.” Quando Burckhardt falava de cultura, tinha em mente exatamente esse sentido, incluindo as conquistas da civilização no sentido mais habitual do termo.

Kultur, no entanto, também podia ser empregada no sentido antropológico, significando a herança artística, literária e material de um povo histórico, um *Volk*. Como define um comentarista, “o conceito de *Kultur* delimita”, forçando diferenças nacionais e identidades e histórias de grupos.¹⁵ Alguns dos primeiros românticos alemães, como J. G. Herder, propunham que o *Volk* havia produzido uma “cultura popular” viva que, apesar de suas origens humildes entre camponeses e artesãos, definia toda a arte germânica “verdadeira”: poesia, epopéias, música e mitos.¹⁶ A cultura popular, então, continha as sementes do *Volksgeist* (ou “espírito popular”) do povo alemão.

Nacionalistas extremados como Paul de Lagarde apoderaram-se dessa idéia, ligando *Zivilisation* aos judeus e a outros elementos estrangeiros indesejáveis. Contudo mesmo cientistas sociais sérios como Schmoller, Adolf Wagner, Friedrich Ratzel e, um pouco mais tarde, Ernst Troeltsch e Georg Simmel, concordaram que a era moderna representava o triunfo da civilização superficial sobre uma cultura orgânica, transcendente; Georg Simmel definia todo o século XIX como “a desintegração e a perversão da *Kultur*”.¹⁷ Ferdinand Tönnies produziu um estudo fundamental contrastando formas de organização social fundamentadas em propósitos coletivos e na solidariedade orgânica, ou *Gemeinschaft*, e aquelas baseadas em vantagens egoístas e na justificação dos meios pelos fins, ou *Gesellschaft*. A história moderna do Ocidente, na perspectiva de Tönnies, poderia ser resumida como o avanço da *Gesellschaft*, o mundo das aldeias e cidades pequenas — não por acaso também o berço da *Kultur*.¹⁸

Outro grupo de professores universitários alemães que tiveram profunda influência sobre Du Bois foi a assim chamada Escola de Leipzig. Geógrafos históricos como Friedrich Ratzel, Wilhelm Wundt e Leo Frobenius resumi-

ram essa versão de declínio da história cultural. Eles afirmavam que a modernidade extinguiu a solidariedade orgânica do *Volk*, sua “alma popular coletiva” ou *Volkseele*. Ratzel considerava que o camponês rural e o artesão estavam envolvidos em uma grande variedade de atividades que produziam uma personalidade bem-resolvida atendendo à *Kultur*, enquanto o operário em Stuttgart ou o mineiro de carvão na Silésia estavam agrilhoados ao “giro monótono e repetitivo da engrenagem” da máquina.¹⁹ Esta versão industrial da roda da Fortuna faz desses trabalhadores autômatos sem emoções. Retirados de sua terra de origem, isolados das forças sociais que lhes proporcionariam saúde cultural, o indivíduo na sociedade industrial viu-se solitário e amedrontado.

À sua maneira, Du Bois reuniu essas idéias da tradição acadêmica alemã e aplicou-as ao problema racial em sua terra natal. Schmoller encorajara-o a iniciar um novo estudo “científico” das relações raciais, que resultou em seu primeiro livro importante, *The Philadelphia Negro* (O negro da Filadélfia). O conflito entre cultura e civilização também fundamenta *The Souls of Black Folk* (As almas do povo negro), mesmo quando Du Bois adaptava as teorias de Ratzel para explicar a experiência dos negros na sociedade branca. Quando de seu retorno aos Estados Unidos em 1894, Du Bois deu um rumo novo, *völkish*, à vida intelectual negra norte-americana. Em um discurso intitulado “A preservação das raças”, proferido em 1897, explicava que a história era a história de oito grandes raças — eslavos, teutões, ingleses anglo-saxões, latinos, semitas, hindus, mongóis e negros —, “cada uma esforçando-se na tentativa de trazer para a civilização sua mensagem particular, seu ideal particular”. Os negros norte-americanos funcionavam como “pelotão avançado” da raça negra, “uma vasta raça histórica que desde os primórdios da criação estivera adormecida, mas que, nas escuras florestas da África natal, começava a despertar”.²⁰

Contudo, enquanto na Alemanha as doutrinas raciais e neogobinianas eram essencialmente ataques à moderna *Zivilisation*, Du Bois agrupou como aliados o racismo e a modernidade. Ele se convenceu de que, para o povo negro e outras raças não-brancas, noções de *Volksgeist* e de solidariedade racial poderiam ser úteis para contrabalançar “a brancura da atualidade teutônica” e apontar o caminho para um novo nacionalismo negro.

O DESTINO MANIFESTO NEGRO: DU BOIS E O NACIONALISMO NEGRO

A figura dominante na cena nacionalista negra norte-americana foi o reverendo Alexander Crummell. “Alto, frágil e negro, ali se postava ele”, escreveria Du Bois mais tarde, “com dignidade simples e um inconfundível ar de boa educação.”²¹ Nascido em Nova York como negro livre, educado em Yale e Cambridge, por quase quatro décadas Crummell encabeçara um coro de intelectuais negros que defendiam o retorno de norte-americanos negros à África para descobrir um novo e glorioso destino, para si próprios e para o assim chamado Continente Negro. Embora Crummell e os nacionalistas negros de seu grupo — o bispo Henry M. Turner, Martin Delany e Edward W. Blyden — não tenham obtido sucesso em iniciar a grande migração desejada, ainda assim inspiraram muitos jovens intelectuais negros com a idéia de uma África de negros tão poderosa quanto a moderna civilização européia, se não mais.

O grupo transpirava o mesmo otimismo nacionalista liberal que florescera nos círculos intelectuais da Europa e dos Estados Unidos antes de 1848. As teorias divulgadas por Crummell equivaliam a uma versão negra do Destino Manifesto. “O princípio de crescimento e supremacia de uma raça, uma nação ou um povo é o mesmo por todo o globo”, argumentava. Assim como os saxões e os teutões germânicos haviam construído uma sociedade moderna sobre o solo de sua terra natal, a “superioridade a que o negro está destinado” deveria seguir um caminho similar na África. A partir do Estado livre da Libéria, previa ele, uma raça de “homens de cor intrépidos e arroçados” disseminaria “a religião e os maiores objetivos da civilização” por todo o continente africano.²² A cultura africana nativa não se saía muito bem na escala de valores civilizados de Crummell nem na de outros nacionalistas “civilizacionistas”.* Seu objetivo era elevar as massas à plena consciência cívica. Isso exigiria uma poderosa influência externa, fosse esta negra ou branca. Por mais que detestasse o imperialismo europeu, Crummell o considerava muito preferível às condições primitivas que prevaleciam na África antes da chegada dos europeus. O bispo Henry Turner chegou a considerar a escravidão uma bênção disfarçada, porque retirara os negros da selvageria e os trouxera ao mundo moderno.²³

Os nacionalistas negros do século XIX rejeitaram terminantemente qual-

*Exceção importante era Edward Blyden, que defendeu a cultura indígena africana e sustentou a visão apocalíptica do fim da civilização branca. H. R. Lynch, *Edmund Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot*.

quer noção de supremacia branca e reforçaram o orgulho racial negro. Nas palavras do bispo Henry Turner, “todo homem de cor que não tiver orgulho de si mesmo, de sua cor, de seu cabelo (...) é uma monstruosidade (...) e não merece o ar que respira, muito menos o pão que come”. Ao mesmo tempo, Crummell e seus pares não tinham vergonha do débito cultural que, acreditavam, o povo negro tinha para com os brancos. Crummell via o cristianismo, a ciência, a filosofia e as regras de conduta moral civilizada como dádivas que iriam definitivamente transformar as vidas tanto de negros quanto de brancos. Seu último discurso, ouvido por Du Bois na Negro Academy em Washington em 1897, foi caracteristicamente intitulado “Civilização, a necessidade primal da raça”. Crummell disse à sua platéia que, para que homens negros se elevassem ao mesmo nível de seus antigos senhores brancos, eles teriam que utilizar as forças do progresso:

Eliminar a brutalidade das leis, dando precisão científica à moralidade e à religião; estimular empreendimentos, ampliando o comércio, criando indústrias (...) produzindo revoluções e reformas; humanizar o trabalho; satisfazer as mais insignificantes necessidades humanas (...). Tudo isso é fruto da civilização.

Sem essas forças, preveniu, os negros perderiam seu lugar “no mundo da cultura e da iluminação”.²⁴

Du Bois ficou abalado com o aviso de Crummell de que os negros americanos “formam uma nação excluída, neste país”.²⁵ Entretanto a perspectiva germânica de Du Bois levou-o a rejeitar imediatamente a otimista tese civilizacionista de Crummell. Para ele, Crummell parecia venerar a *Zivilisation* em sua forma mais superficial. Na civilização moderna, declararia mais tarde, “somos sepultados em nossas riquezas materiais (...). A verdadeira cultura depende de qualidade e não de quantidade”.²⁶ Da mesma forma que a esperança de estabelecer um berço racial numa África dominada pelos poderes coloniais brancos estava fora da realidade, Du Bois concluiu que homens e mulheres negras na América, ou pelo menos os dez por cento mais capacitados, deveriam ao contrário buscar os valores permanentes da *Kultur*. Eles devem defender “o melhor pensamento, o esforço mais desinteressado e os mais elevados ideais” contra o individualismo *laissez-faire* simbolizado pela Declaração de Independência, por Adam Smith e por uma “plutocracia gananciosa”.²⁷

Essa perspectiva influenciou sua famosa rivalidade com Booker T. Washington sobre o futuro do movimento negro, que se conservou violenta até a morte de Washington em 1915. Em última análise, Washington via o “problema do negro” com olhos norte-americanos otimistas, e Du Bois, com olhos europeus *fin de siècle*. O presidente do Tuskegee Institute imaginava uma nação de negros como os de Horatio Alger, abrindo discretamente seu caminho a partir de uma existência miserável similar àquela que já conhecia, através da “glória e dignidade do trabalho comum” e da adesão aos princípios capitalistas. Os políticos da segregação cuidariam de suas vidas, ele acreditava, uma vez que as realidades subjacentes houvessem mudado — e elas mudariam, à medida que o progresso econômico impulsionasse os negros, sem remorsos, em direção à igualdade com o resto da sociedade americana.

Para Du Bois, a concentração de Washington no avanço material faria apenas com que os negros fizessem parte do capitalismo destruidor de almas. Ele acusou Washington de estar sendo iludido pelo “discurso e pensamento do comercialismo triunfante” e de trair “os ideais de prosperidade material”.²⁸ Ele julgou que Washington ignorou a importância da raça como uma fonte de identidade de grupo. A raça era o fator central na história do mundo, anunciou Du Bois em 1897, e “aquele que ignora ou passa por cima da idéia de raça na história humana na verdade ignora e passa por cima do pensamento central de toda a história”. O *Volksgeist* africano de Du Bois conquistaria um triunfo final sobre a civilização branca em vez de sucumbir às mesmas exigências sociais e econômicas.²⁹

A necessidade de distanciar a cultura negra da civilização branca inspira o mais influente trabalho de Du Bois, *The Souls of Black Folk* (As almas do povo negro). Publicado em 1903, no auge de seu conflito com Booker T. Washington, o livro apresenta o negro americano como um *Volk* no sentido germânico. Por “almas”, no título, Du Bois quis dizer *Volksseele*, a alma coletiva que, segundo o psicólogo social alemão Wilhelm Wundt, determina a mentalidade de uma nação em um certo estágio na história. A alma coletiva incluía uma memória coletiva, formada por fragmentos de mitos do passado e experiências que um povo retém e transmite a seus descendentes.³⁰

Para Du Bois, a raiz principal da alma coletiva dos negros americanos era o espírito africano. Ele representava para os afro-americanos o que o *Nibelungenlied* representa para os teutônicos ou a *Odisséia* para os gregos: a expressão em um idioma poético arcaico dos esforços espirituais do *Volk*, revelando uma força interior que suportava a escravidão e a perseguição.

Da mesma forma que os “psicólogos do povo” alemães explicaram que o passado de um povo, reciclado como mito, poderia tornar-se parte permanente de sua “experiência da alma” coletiva, Du Bois agora afirmava que era isso o que tinha acontecido com a escravidão. Longe de estar relegada ao passado, ela determinou todas as atividades culturais significativas subseqüentes para as pessoas negras. Ter sangue negro nos Estados Unidos significava ter a experiência de ter sido escravo, ainda que (como no caso de Du Bois) nenhum dos membros de uma família ou seus ancestrais tenham de fato estado em cativeiro.

Esse legado cultural da escravidão, “a indolência, a inabilidade e a negligência acumuladas de décadas e séculos”, agora agrilhoava os pés e as mãos do negro moderno. A “própria alma do homem negro trabalhador, extenuado”, escreveu Du Bois, “está obscurecida pela sombra de um enorme desespero”. Entretanto, “nas florestas sombrias de seu esforço, sua própria alma se ergueu e ele viu em si mesmo uma pálida revelação de seu poder, de sua missão”. De fato, afirmou Du Bois, os negros americanos têm duas almas. Uma é a alma civilizada ou norte-americana, que é moderna e maleável às mudanças. A outra, a alma negra, é vital e permanente. Ter sangue negro, afirmava Du Bois, também significa pertencer a uma cultura negra que é tão bela quanto distinta da cultura branca. “Essa raça possui a maior dádiva de Deus, o riso. É um povo que dança e que canta: é humilde; tem vontade de aprender; ama os homens; ama as mulheres. É franco, grosseiro e deliciosamente humano em um mundo artificial e hipócrita.”³¹ Du Bois resumiu essas qualidades vitais e criativas na palavra “alma”. Em suma, a alma tornou-se para Du Bois o que *Kultur* era para os críticos alemães, uma fonte permanente de estruturas religiosas, sociais e políticas vitais que indicam o caminho para o futuro — e para longe de uma civilização européia “artificial” e “hipócrita”.

Du Bois recapitula sua nova abordagem para a cultura negra em *The Negro* (O negro), publicado em 1915. Seguindo os passos dos primeiros nacionalistas românticos, Du Bois tratou a África como uma unidade histórica e cultural. Sua grande diversidade geográfica, difusão étnica e rivalidades, além de aproximadamente duas mil linguagens e dialetos entrecruzando-se no continente, tornaram-se questões secundárias. A África é “ao mesmo tempo o mais romântico e o mais trágico dos continentes”. Romântico devido aos povos criativos e vigorosos que vivem nele e trágico devido à ruína que se abateu sobre ele nas mãos dos mercadores de escravos europeus.³²

O negro apresentou os negros africanos como “um dos mais antigos, persis-

tentes e difundidos troncos da humanidade”. Sua aparência típica não é a do “negro feio, de cabelo enrolado” retratado pela propaganda branca, mas as nobres figuras que aparecem nas estátuas do Salão Egípcio do Museu Britânico: “Olhos grandes e suaves, lábios grossos mas não protuberantes (...) e a expressão afável, suavemente sensual. Este é o modelo africano genuíno.” Na verdade, o africano típico passou a ser o mulato de pele clara, como o próprio Du Bois. “A África é essencialmente a terra do mulato”, graças à constante mistura de raças e povos por todo o continente. Para Du Bois, os africanos são uma raça aristocrática essencial, mais devido à mistura racial do que a despeito dela.³³

Du Bois seguiu antropólogos como Franz Boas e Melville Herskovitz, que por volta de 1915 haviam demolido a afirmação de que classificações raciais tivessem qualquer significado biológico. Contudo Du Bois encontrou outro uso para a raça, mais centrado culturalmente. Antecipando a posição que Oswald Spengler assumiria em *A decadência do Ocidente* apenas três anos mais tarde, ele afirmou que “raça é um conceito dinâmico, não estático”. No curso da história, uma raça está “mudando e se desenvolvendo”; todavia “forma uma massa, um grupo social distinto em história, aparência e, *de certa forma, em dons espirituais* [grifo do autor]”.³⁴ De acordo com Du Bois, a raça negra forneceu a linhagem racial básica para todas as grandes culturas do antigo Crescente Fértil, bem como aquelas da Europa. A pele do negro “foi embranquecida pelo clima [da Europa], enquanto na África foi escurecida”. O negro é na verdade Gobineau virado do avesso.³⁵

As origens puras e primitivas residem na raça negra, nos indo-europeus ou nos teutônicos. O negro goza da mesma personalidade “bem acabada” que Friedrich Ratzel descreveu como típica de um *Volk* enraizado. Esta “boa formação” reflete-se nas habilidades artesanais e metalúrgicas da raça negra e em seu instinto para o comércio, “a principal ferramenta da civilização”. Entretanto o negro de Du Bois é também a encarnação dos mais altos valores espirituais da *Kultur*, tingidos com um exotismo oriental. Sua arte e tradição folclórica são reflexos de “um delicado e profundo senso de beleza na forma, na cor e no som”. Citando Leo Frobenius, Du Bois nota que “a cerimônia e a cortesia marcam a vida do negro” e que os negros exibem uma “delicadeza de sentimento” e “uma capacidade de deliberação, uma majestade, uma dignidade, uma seriedade devota (...) em cada gesto, em cada dobra de roupa”. Enquanto isso, a religião do negro africano, o fetichismo, relaciona-se ao vitalismo interior da raça: “Não é simplesmente uma degradação sem sentido.

É uma filosofia de vida.” E já que essa energia vital do negro difundiu-se por toda a parte, Du Bois conclui que “podemos verdadeiramente dizer que os negros têm estado entre os líderes da civilização em cada período da história do mundo, da antiga Babilônia à América moderna”.³⁶

Mas então, como no mito ariano de Gobineau, as forças históricas da corrupção estilham o centro vital primitivo, a própria África. Primeiro a unidade cultural africana começou a desintegrar-se. Então os mercadores árabes e europeus de escravos introduziram-se no continente, onde a superpopulação e a desordem política já haviam feito suas vítimas. A escravidão africana, que existia apenas como costume local, tornou-se parte da economia européia internacional e seres humanos transformaram-se no artigo mais valioso que a África podia oferecer. Sob tais circunstâncias, lamenta Du Bois, “não poderia haver senão um único final: a virtual erradicação de toda a antiga cultura africana, deixando apenas lembranças nebulosas da ruína nos costumes e trabalhos do povo”.³⁷

Depois de quatrocentos anos de escravidão e domínio colonial, a África encontrou-se presa à mão de ferro dos homens brancos determinados a “usar a organização, a terra e o povo não apenas em benefício próprio, mas em benefício de toda a Europa branca”. Agora, porém, Du Bois podia sentir uma mudança no curso dos acontecimentos.

Está surgindo lentamente não apenas uma irmandade curiosamente forte entre os negros em todo o mundo, mas uma causa comum das raças mais escuras contra as pretensões e insultos dos europeus (...). A maioria dos homens do mundo é de cor. Acreditar na humanidade significa acreditar nos homens de cor. O futuro será, muito provavelmente, o que os homens de cor fizerem dele.³⁸

AS NAÇÕES NEGRAS E O FIM DO OCIDENTE

Quando Du Bois concluiu *O negro*, em 1915, ele já era uma personalidade famosa nos círculos afro-americanos. Havia ajudado na fundação da NAACP em 1906 e agora trabalhava como editor do mensário da associação, criado por ele. Seu título, *The Crisis: A Record of the Darker Races* (A crise: um registro das raças negras), refletia uma nova direção em seu pensamento. Pela próxima década e meia, Du Bois abandonaria qualquer foco exclusivamente america-

no e assumiria uma perspectiva mais global, mundialmente histórica, sobre o problema do negro. A possibilidade de que “homens de cor” — não apenas negros, mas mulatos, amarelos e vermelhos — pudessem se juntar para desafiar a ordem européia e norte-americana dominantes parecia perto de se tornar realidade.

Três eventos combinaram-se para encorajar esse otimismo. O primeiro foi a morte de Booker T. Washington em 1915, que deixou Du Bois como o líder incontestado do movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos. O segundo foi a chegada da Primeira Guerra Mundial, que abalou a posição proeminente da Europa no mundo. De 1914 a 1918, quatro anos de horríveis conflitos e massacres deixaram um saldo de 8,5 milhões de europeus mortos. Obviamente, Du Bois via os problemas de sua própria perspectiva nacionalista negra. Às vésperas da entrada dos Estados Unidos na guerra, ele escreveu em *The Crisis* que a verdadeira origem da Grande Guerra estava na luta imperialista pela África, “a ciumenta e gananciosa luta pela maior parcela na exploração das raças mais escuras”. Com o armistício em 1918 e o Tratado de Versalhes, pelo qual a Alemanha via-se forçada a entregar suas possessões coloniais, Du Bois anteviu uma nova oportunidade para nacionalismos não-brancos de todos os tipos. Chegou a organizar o primeiro Congresso Pan-Africano em Paris em 1919, para coincidir com as deliberações das conferências de paz sobre a questão da autodeterminação para todos os povos, brancos e não-brancos. “De dentro desse caos”, escreveu ele, “pode acontecer o grande despertar de nossa raça.”

O terceiro evento formador do pensamento de Du Bois foi a vitória do comunismo na Rússia. Du Bois acompanhou de perto os acontecimentos na União Soviética de Lenin, e eles o inspiraram a prestar mais atenção aos escritos de Karl Marx e fazer da visão marxista da história parte de sua própria visão de mundo. Em todos esses aspectos, o mundo em 1919 parecia muito diferente do que havia sido quatro anos antes. E Du Bois ajustou seus planos e esperanças de acordo com isso. Os teutônicos brancos e os anglo-saxões tiveram seu dia de domínio, e a raça amarela e os eslavos virão logo em seguida, afirmava Du Bois confiante. O Japão e a Rússia começavam a disputa pelo império da Ásia. A próxima seria a vez dos negros.³⁹

A escravidão não havia apenas transformado o negro em mercadoria e seu trabalho produtivo em algo pertencente a outro que não a ele mesmo. Também fez dele uma parte involuntária de uma crescente, fervilhante e materialista *Zivilisation* européia branca, cujos tentáculos alcançavam e subvertiam a

ordem cultural básica em todas as partes do globo. Para Du Bois, a escravidão era simplesmente uma expressão das relações econômicas capitalistas que caracterizavam toda a civilização européia. “A escravidão africana moderna foi o início do problema trabalhista moderno.”⁴⁰ Como escravos na plantação, “os trabalhadores negros dos Estados Unidos curvavam-se na base de uma crescente pirâmide de comércio e indústria”, que acabou por relacionar os escravos do Sul aos trabalhadores explorados no Norte industrializado, bem como na Inglaterra e na Europa.⁴¹

Como os intelectuais alemães, Du Bois nunca viu a riqueza da sociedade industrial em termos econômicos como o resultado do aumento da produtividade. Ele a via apenas em termos culturais, como o fruto de um processo que violava a criatividade humana e arruinava a felicidade. O negro de Du Bois, como o camponês alemão do ideólogo *völkisch*, estava muito distante dos valores do capitalismo ocidental, mesmo quando forçado a submeter-se a eles. O equilíbrio do poder cultural no mundo estava bastante claro. Enquanto o Egito deu ao mundo sua astronomia e sua ciência, a China a sua arte e a Mesopotâmia sua religião, a única contribuição da civilização nórdica era a fábrica. “Como sistema cultural”, anunciava Du Bois, a civilização branca “recorre principalmente a maravilhosas invenções para escravizar muitos, enriquecer poucos e assassinar todos.”⁴²

O epítome dessa corrupta civilização branca era o colonialismo do século XIX. Nos textos de Du Bois o imperialismo significa bem mais que um mero sistema político ou econômico de exploração. Ele representa um instinto de pilhagem, uma reação reflexa ao mundo exterior que permeia todos os aspectos da cultura ocidental. Em tempos mais recentes os multiculturistas chamariam a isso “negação do outro”. Du Bois enxergava esse fenômeno principalmente em termos geopolíticos. Na verdade, a exemplo de Brooks Adams, ele acreditava que as únicas opções do Ocidente eram a expansão ou a morte.⁴³ É irônico que, ao mesmo tempo em que se mostrava um arguto crítico dos estereótipos racistas dos brancos em relação aos negros, Du Bois tenha sempre aceitado sem maior questionamento a imagem dos brancos apresentada por aqueles mesmos pessimistas raciais.⁴⁴ A civilização branca de Du Bois é sempre teutônica e quase nietzschiana em sua sede insaciável por conquista e dominação, seu “individualismo associado à regra do poder”.⁴⁵ O mundo europeu branco “espalhou-se, trazendo não só a civilização e as técnicas modernas, mas também a exploração, a escravidão e a degradação para a maioria dos homens. Os europeus desestruturaram a vida

familiar nativa, profanaram os lares de povos mais fracos e espalharam seus bastardos por cada pedaço de terra ou de mar”. O capitalismo e o imperialismo polarizaram a humanidade em apenas dois mundos possíveis. Um é “aquele mar escuro e vasto de trabalho humano na China e na Índia, nos mares do sul e em toda a África, nas Índias Ocidentais, na América Central e nos Estados Unidos”, que contém “a grande maioria da humanidade (...) exaurida, espancada e aprisionada, em algo que só não é escravidão no nome”. O outro é o mundo europeu, o centro do “poder mundial, do domínio universal e da arrogância armada”.⁴⁶

O instinto imperialista de pilhagem já foi a maior capacidade do Ocidente, permitindo-lhe apossar-se das conquistas de outras civilizações e ampliá-las. Em 1919, contudo, Du Bois estava convencido de que o imperialismo, com sua “força bruta e mentirosa”, acabaria por provar-se a grande fraqueza da civilização ocidental. A Primeira Guerra Mundial, segundo ele, começara com a competição imperialista pelo controle da África e terminara com os banhos de sangue de Verdun e do Somme. “Isso não é aberração nem insanidade”, escreveu ele, “isso é a Europa; isso que parece tão terrível é a verdadeira alma da cultura branca”.⁴⁷

“O Mundo Negro vai submeter-se ao atual tratamento somente enquanto for necessário, nem um momento a mais.”⁴⁸ A menos que a civilização branca se modifique, as minorias raciais do mundo todo se revoltarão “e a Guerra da Discriminação Racial vai superar em desumanidade selvagem todas as guerras que o mundo já viu”. Na paz ou na guerra, contudo, “a crença na humanidade é a crença no homem de cor”, afirmava Du Bois, continuando a argumentação desenvolvida em *O negro*. “Se a melhoria da humanidade deve ser feita pelos homens, o destino deste mundo está nas mãos das nações mais escuras.” O mundo pós-colonial do século XX será inevitavelmente um mundo pós-ocidental; o colapso do império deve implicar também o colapso da própria civilização ocidental.

Du Bois acreditava naquilo que Oswald Spengler concluíra praticamente na mesma época: o imperialismo anunciara a morte da civilização moderna. Como Joseph Conrad, Du Bois acreditava que o colonialismo expusera o próprio “coração das trevas” do europeu. E como em *A decadência do Ocidente*, de Spengler, a visão de Du Bois para esse mundo pós-colonial, pós-ocidental, significava um retorno à *Kultur* vital. Como a idéia correlata pangermânica, o pan-africanismo de Du Bois nasceu de um desejo de fugir do abraço mortal de um mundo moribundo. A partir de 1920, W. E. B. Du Bois começou a incitar

seus leitores a voltar ao que seria chamado de suas “raízes”. Esse retorno à África não seria um êxodo físico, como haviam acreditado Alexander Crummel e outros nacionalistas negros, mas um êxodo psicológico, purificando a alma e removendo a corrupção deixada por uma civilização branca moribunda.

A primeira visita de Du Bois à África, em 1923, inspirou-lhe certo lirismo romântico: “A África é a fronteira espiritual da espécie humana.” Ele afirmava que a cidade onde desembarcou, Monróvia, na Libéria, era mais bonita que qualquer capital européia; o povo mostrava uma jovialidade e uma alegria de viver evidentes em sua música, sua dança e nos “corpos perfeitos e exibidos sem vergonha”. Aquilo que os europeus superficiais veriam como sinais de pobreza e desemprego na verdade significava que “aquele povo tem o tempo disponível da verdadeira aristocracia, tempo para reflexão e cortesia, tempo para o sono e o riso”. O isolamento da vida nas aldeias traz “uma compreensão mais profunda das almas humanas (...). Os africanos conhecem menos pessoas, mas as conhecem infinitamente melhor”. O entusiasmo de Du Bois levou-o a vãos poéticos de vitalismo racial: “Trago em mim o feitiço da África. A bruxaria ancestral de seus sortilégios queima em meu sangue entorpecido e sonhador...”⁴⁹

Du Bois escreveu seu trabalho mais revelador em termos pessoais, *Dark Princess*, em 1928, pouco antes de deixar de lado o vitalismo pan-africano para aderir ao comunismo e a Stalin. *Dark Princess* foi o *Assim falou Zaratustra* de Du Bois, uma fantasia alegórica que é em parte autobiografia poética e em parte uma visão apocalíptica da morte da sociedade corrupta a sua volta.⁵⁰ Um talentoso estudante de medicina negro norte-americano, Matthew Towns, descobre-se transformado, pelo racismo branco, “em um homem cujo coração é somente ódio”. Ele deixa os Estados Unidos e vai para a Europa. Em Londres protege uma elegante mulher negra dos insultos de um perverso turista branco norte-americano. Acaba descobrindo que ela é uma princesa indiana, com educação e sofisticação naturais que evidenciam sua superioridade em relação à civilização artificial ao seu redor. A princesa apresenta Matthew a uma sociedade secreta de expatriados não-brancos, o Grande Conselho dos Povos Negros, que planeja o brilhante futuro reservado ao planeta quando o imperialismo branco e suas instituições desmoronarem.

O Grande Conselho na verdade simboliza o décimo talentoso do Terceiro Mundo, do qual Towns torna-se o representante da África negra: “Como era divertido para Matthew ver a situação invertida; a escória agora eram os trabalhadores brancos da Europa; as raças inferiores eram os brancos que dominavam a Europa e os Estados Unidos!” Towns retorna a seu país, aos Estados

Unidos, para trabalhar pela justiça racial (o que incluía um plano para explodir um trem que levava membros da Ku Klux Klan), mas acaba se enredando nas corrupções da vida norte-americana. “Nossas máquinas produzem coisas e nos compelem a vendê-las”, lamenta ele. “Somos ricos em comida e roupas, mas estamos à míngua em cultura (...). Todos os sentimentos delicados desaparecem sob ondas de mediocridade. A alta cultura está perdida; perdida; talvez para sempre.”⁵¹

Por fim, duas pessoas o salvam. A primeira é sua mãe idosa, ex-escrava que é uma representante emaciada porém vivaz e poderosa da alma africana de Towns: “Ela é Kali, a Negra”, entoia a princesa indiana, “a Mãe do Mundo!” A segunda pessoa é a própria princesa, que regressa para casar-se com o herói em uma cerimônia proto-Nova Era que contém elementos hinduístas, budistas, judaicos e muçulmanos — na verdade englobando todas as religiões exceto o cristianismo. Uma nova elite de cor emerge para congregar “um mundo real e mais escuro. O mundo como foi e deve ser”.

Na visão ficcional de Du Bois, o mundo da *Zivilisation*, das realidades políticas e econômicas que o cercam, é um mundo criado totalmente por brancos e para brancos. Como tal, ele se reduz à insignificância. O que não é de estranhar. Em todo pensamento racial, a civilização fica relegada a uma influência socializante, de aperfeiçoamento. A hereditariedade passa a representar tudo; o vitalismo de uma raça antiga é toda a fonte necessária da *Kultur* e da criatividade verdadeiras. O Du Bois pan-africanista viu-se de acordo com os neogobinianos brancos. A sociedade liberal no modelo ocidental destrói a integridade da raça e da virtude, quer pela mistura racial, quer pela degeneração atávica ou pela escravidão e o imperialismo.

Esse medo tornou-se o princípio que guiou as *perspectivas* de Du Bois sobre a América negra. Levou-o a cortar sua ligação com a NAACP, em 1934, porque seus membros insistiam na tentativa de eliminar a segregação em vez de lutar por sua utopia racial. Mesmo ficando mais isolado do movimento pelos direitos civis, no entanto, ele permaneceu inflexível. O *Volk* negro tinha de se separar dos brancos para evitar a visão de mundo do branco, capaz de destruir a alma. Seu poder destrutivo manifesta-se constantemente em economias aproveitadoras, convenções sociais repressoras, uma cultura política manipulativa de falsas escolhas e uma cultura popular estúpida baseada na propaganda e no rádio.* Mesmo que os negros pudessem obter direitos civis

*E na televisão, que no final da vida Du Bois chamaria de “diversão para idiotas”.

completos e igualdade política nos Estados Unidos, disse ele em uma palestra em 1960, eles não deveriam adotar os ideais dos norte-americanos. “Isso significaria que deixaríamos de ser negros como tais e nos tornaríamos brancos em ação”; isso encorajaria a integração física (miscigenação), destruiria toda “prova física de cor e tipo racial” e assim “perderíamos nossa memória da história negra”.⁵²

As palavras podem ser de W. E. B. Du Bois, mas os sentimentos poderiam ser de Houston Chamberlain ou de Madison Grant. Para Du Bois, na verdade, a principal virtude da cultura negra era sua contradição em relação ao liberalismo burguês, tanto na África — onde as mulheres andam com os seios descobertos e a vida nas aldeias permite um “conhecimento humano íntimo que falta ao Ocidente, mergulhando o indivíduo no social” — quanto na própria América negra. “Somos os super-homens que se sentam calmamente e riem e observam a civilização”, escreveu ele. “Nós, que somos francos em desejar os corpos de nossas consortes e não deixamos que nenhum rubor chegue a nossas faces de bronze quando os possuímos.” O senso de humor do negro, sua percepção de que o tempo se acha à sua disposição e sua recusa em trabalhar “como se a labuta diária fosse um dos Dez Mandamentos” — algo que Du Bois via trinta anos antes como um dos mais prejudiciais legados da escravidão — tornavam-se orgulhosos gestos de desafio cultural.⁵³

DEIXE MEU POVO IR: MARCUS GARVEY E O LEGADO DE DU BOIS

Apesar de sua reputação como o maior negro americano vivo dos Estados Unidos, as idéias de Du Bois o fizeram mais respeitado no exterior do que entre seus concidadãos, negros ou brancos. Parte dessa influência e prestígio lhe agradava; outra parte, nem tanto. Um discípulo que o decepcionou muito foi o imigrante jamaicano Marcus Garvey. Por boa parte da década, seu movimento de “retorno à África” convulsionou a opinião dos negros na Jamaica e nos Estados Unidos. Isso ultrajou Du Bois, que considerou Garvey “sem dúvida, o mais perigoso inimigo da raça negra nos Estados Unidos e no mundo”. Ainda assim, o movimento de Garvey deu à visão de Du Bois sobre a vitória final das “nações mais escuras” sobre a civilização branca uma forma concreta, embora grosseira. Apesar da amarga rivalidade pessoal, a semelhança entre seus pontos de vista pesava mais que as diferenças.

Um impressor por formação e extremamente culto e viajado, Marcus Garvey era um nacionalista negro importante quando, em 1914, formou a Associação para o Progresso da Raça Negra Unida em sua Jamaica natal. Ele acreditava que a UNIA (United Negro Improvement Association) geraria uma série de movimentos anticoloniais independentes no Caribe e também forneceria meios para que os negros do Novo Mundo retornassem aos seus territórios de origem na África. Garvey visitou os Estados Unidos em 1916 — o mesmo ano em que Madison Grant publicava *The Passing of the Great Race* (A morte da grande raça) — e depois disso decidiu abandonar sua base jamaicana e estabelecer a UNIA no Harlem, em Nova York.*

O movimento pelo retorno à África teve seu maior apoio junto à enorme classe trabalhadora negra do Harlem, que havia emigrado do Sul e das Índias Ocidentais. A opulenta classe média da comunidade e os intelectuais auto-confiantes da Renascença do Harlem, como Du Bois, Claude McKay, Countee Cullen, Langston Hughes e Zora Neale Hurston, tratavam Garvey com desprezo e escárnio. Ele era impiedosamente exposto ao ridículo pelo *Messenger*, de linha marxista, que o descrevia como “atarracado, gordo e pegajoso, com pequenos olhos imorais e (...) cara de cão buldogue”, ao mesmo tempo em que se ouviu, por acaso, um médico negro e rico dizer que UNIA significava “os negros mais feios da América” (“Ugliest Negroes in America”).⁵⁴ Por outro lado, eram os negros da classe trabalhadora e os imigrantes das Índias Ocidentais que compravam o jornal de Garvey, *The Negro World*, comparecia às suas assembléias para cantar o hino nacional africano de Garvey, “Ethiopia, Thou Land of Our Fathers” (Etiópia, terra de nossos pais), e pagavam para filiar-se à UNIA. O nacionalismo negro, que havia se tornado questão de debate no meio do Décimo Talentoso, encontrava agora um novo lar entre os negros pobres.

À primeira vista, o nacionalismo pan-africano de Garvey espelha as teorias de seus predecessores do século XIX, como Alexander Crummell e Henry Turner, para não mencionar Du Bois. Por exemplo, a ênfase no orgulho racial: “Seu cabelo é enrolado, seu nariz é largo, seus lábios são grossos”, dizia ele aos ouvintes. “Esta diferença também deve ser proposital em seus pontos de vista e em seus modos de ver a vida”.⁵⁵ Garvey afirmava que a África “foi um dia a maior raça do mundo” e que tinha se tornado o berço da civilização quando a

*Ironicamente, Garvey viajara aos Estados Unidos para conhecer Booker T. Washington, cuja biografia *Up From Slavery* (Saído da escravidão) causou-lhe profunda impressão. Contudo a ideologia pan-africana de Garvey devia mais a personalidades como Du Bois e Crummell do que ao Mago de Tuskegee.

“raça teutônica” ainda se vestia com peles de animais, e que retornar ao território natal na África significaria um renascimento dessas glórias ancestrais. Ele também insistiu, na tradição de Crummell, que a nova África unida deve ser uma moderna nação industrial. “A África será completamente colonizada pelos negros, da mesma forma que a Europa o é pelos brancos”, proclamava, e uma linhagem vigorosa de negros americanos e imigrantes das Índias Ocidentais pioneiros iriam “ajudar na civilização as tribos retrógradas da África”. Garvey fundou a Black Star Steamship Line, uma *joint venture* comercial de navegação que provaria que os empresários negros poderiam ser tão bem-sucedidos quanto os brancos — e também forneceria os meios físicos para transportar os negros americanos de volta a sua terra natal.⁵⁶

Mas Garvey também refletia um pensamento darwiniano tardio, que definitivamente não existia nos primeiros nacionalistas e que o ligava tanto a Brooks Adams quanto a Du Bois. Garvey acreditava que o destino da raça negra era parte essencial de uma “luta evolucionária” maior entre nações que determinaria o futuro do século XX. O homem negro tinha que se tornar um poder forte e dominante ou seria deixado para trás. “A raça que for capaz de produzir o mais alto desenvolvimento científico”, afirmava ele, “será aquela que, em última análise, governará.”⁵⁷ Se, como afirmou Du Bois, a história fosse a história das raças mais fortes, então os negros tinham que aprender a agir como uma raça forte, como “senhor, dono e possuidor de tudo o que Deus havia criado no mundo”. Se o império fosse a marca permanente de uma civilização em expansão, então também o negro deveria “tornar-se imperial” e construir um “império racial” sobre o qual “o sol jamais se poria”.⁵⁸

Garvey também era um obcecado pela pureza racial, como qualquer neogobiniano.⁵⁹ “Acredito em uma raça negra pura da mesma forma que todos os brancos com amor-próprio acreditam em uma raça branca pura”, observou ele em *The Philosophy of Marcus Garvey* (A filosofia de Marcus Garvey).⁶⁰ Como Du Bois, ele assumiu sem questionar que a moderna civilização européia era essencialmente teutônica na origem e organizada em torno do princípio único da supremacia branca. “A atitude da raça branca”, escreveu, “é a de subjugar, explorar e, se necessário, exterminar os povos mais fracos com os quais entram em contato.” Garvey acusava os brancos de doutrinar os negros de forma a que acreditassem que eram inúteis para qualquer coisa exceto o trabalho braçal na sombra do empreendimento capitalista dos brancos, pois a exploração

econômica era mais barata e mais eficiente do que o extermínio real (sofrido pelos indianos e os africanos).*

Felizmente aquela civilização branca “sem alma” estava em decadência ou enfraquecida. Garvey explicou às suas audiências que a Europa estava oscilando à beira da bancarrota econômica. Os distúrbios da luta por alimento nos Estados Unidos e a violência popular da máfia eram iminentes, enquanto os brancos preparavam-se para lançar os negros na “penúria econômica”. Quatrocentos milhões de negros africanos, disse ele a seus ouvintes do Harlem, estavam agora se organizando para reclamar sua herança. “A queda chegará”, anunciou Garvey em um comício em 1919, “uma queda que causará a destruição universal da civilização tal como a conhecemos.” Uma poderosa batalha apocalíptica estava a ponto de estourar “entre negros e brancos nas planícies de guerra africanas”.⁶¹ Garvey acalentou ternamente a idéia de uma guerra de raças global, de negros contra brancos e brancos contra amarelos — embora ele tenha resistido à possibilidade de que os negros pudessem ajudar os brancos contra os impérios asiáticos ressurgentes do Japão e da China em troca de liberdade política. Contudo a destruição da civilização branca forneceria aos negros as ferramentas que necessitavam — ciência, tecnologia e armas de guerra — para criar seus próprios impérios. Uma poderosa nação africana emergiria de seu vasto e sangrento Armagedom, na qual “o negro deve estar unido em uma Grande Hierarquia Racial”.⁶²

Garvey disse a um repórter que ele representava o futuro do nacionalismo negro, enquanto Du Bois representava o passado.⁶³ Ele acreditava que esse futuro dependia daquilo que, estava convencido, seria o futuro da política do século XX: política de massa, propaganda de massa e o poder da nação disciplinada e mobilizada. Essa convicção levou-o à imagem de Benito Mussolini. Garvey demonstrava grande simpatia pelo ditador italiano até que ele invadiu a Etiópia em 1936. Ele chegou a afirmar que, longe de seu movimento estar baseado nos camisas-negras de Mussolini, a influência ocorreu no sentido oposto: “Quando contávamos com cem mil homens e estávamos treinando crianças, Mussolini ainda não era conhecido.” Garvey insistiria que “os membros da UNIA foram os primeiros fascistas”.⁶⁴

*O que, na retórica antibranca de Garvey, seriam os fundamentos do que mais tarde viria a ser conhecido como “o Plano”, uma conspiração gigantesca para exterminar os negros (fosse através da disseminação de drogas ou da AIDS ou de ambas) em um esforço final para prevenir a queda da raça caucasiana.

Ele guardava a mesma admiração por Adolf Hitler. Para Garvey, os judeus eram o símbolo do Ocidente “mentiroso e enganador” e que as finanças judaicas internacionais eram um poder que “pode destruir homens, organizações e nações”. Nenhum negro estava a salvo desse poder, prevenia a seus seguidores. Os *protocolos dos sábios de Sião* ensinavam “que o dano causado por um judeu a um gentio não chegava a ser um dano, e o negro é um gentio”. O anti-semitismo e o apelo dos movimentos de massa modernos levaram-no a buscar uma parceria inusitada: a Ku Klux Klan. Para o atordado ultraje de Du Bois, a NAACP e virtualmente qualquer outro líder negro, no dia 25 de junho de 1922 Garvey preparou um encontro com o Grande Dragão da KKK. Ambos os líderes concordaram que o êxodo dos negros dos Estados Unidos protegeria a pureza de ambas as raças.⁶⁵ Em resumo, o pessimismo racial criou uma ponte entre essas duas formas de nacionalismo radical, uma negra e outra branca. Em 1925 Garvey disse ao supremacista branco neogobiniano Ernest Siever Cox que todo bom nacionalista negro deveria ler seu livro *White America* (América branca). “A Sociedade Branca Americana”, escreveu ele, “os clubes anglo-saxões e a Ku Klux Klan têm minha total solidariedade na luta por uma raça pura, tanto quanto nós estamos lutando por uma raça negra pura.” Ele advertiu Cox de que ambos enfrentavam os mesmos inimigos: “os grupos judeus que lutam contra mim e a NAACP”.⁶⁶

Na verdade, o “império negro” de Garvey desmoronou tão rapidamente quanto começou. Em 1923 ele foi condenado por fraude no sistema postal pela corte federal; passou quatro anos na prisão até que o presidente Coolidge lhe concedesse o perdão, ordenando sua deportação imediata. Mais tarde Garvey tentou reviver seu movimento fascista negro sob a bandeira do “fundamentalismo africano”. Dois anos antes de sua morte, em 1940, estabeleceu a Escola de Filosofia Africana em Londres. O currículo de Garvey rejeitava toda antropologia e ciência social “branca” como racialmente tendenciosa e ensinava uma versão africana do Gênesis, segundo a qual Adão e Eva eram negros e seus descendentes negros o primeiro povo escolhido.⁶⁷

Após a deportação de Garvey o nacionalismo negro radical nos Estados Unidos enfraqueceu. Então, em 1933, um seguidor de nome Elijah Poole assumiu uma ramificação sectária obscura do Templo da Ciência Mouro-Americana chamado a Nação do Islã. De seus púlpitos, ele pregava uma versão milenarista do Gênesis negro de Garvey. Anunciou que os brancos caucasianos eram uma “raça degenerada”, a quem Deus dera seis mil anos de dominação para testar a força e a resistência de Seus filhos negros, o verdadeiro povo

escolhido. Entretanto o fim do Cativo Babilônico estava próximo. Os demônios caucasianos e sua religião satânica, o cristianismo, estavam perto de desaparecer para sempre.

Poole mudou seu nome para Elijah Mohammed e rapidamente expandiu a irmandade da Nação do Islã. Pregava que Deus, o próprio Alá, era um homem negro, “o Ser Supremo entre uma poderosa nação de homens negros divinos”, enquanto os negros eram “os primeiros e os últimos, criadores e possuidores do universo”.⁶⁸ Em 1948 um de seus recrutas explicou a um arruaceiro de nome Malcom Little que “o homem branco é o demônio”. Sendo um homem negro, ele disse, “você pertence a uma raça que provém de civilizações antigas (...) plenas de reis e ouro”, de quem os brancos perversos haviam roubado tudo, inclusive seu verdadeiro nome. Malcolm se convenceu. Mudou seu último nome para X, como para simbolizar sua falta de identidade como homem negro na América branca, e tornou-se imediatamente famoso.

Malcolm X solucionou o dilema de Du Bois quanto às duas almas afro-americanas. Havia apenas uma alma, a negra africana, que os brancos tentaram obliterar e destruir, do mesmo modo como haviam destruído qualquer vestígio da grandeza africana original. Embora Malcolm X tenha mais tarde rompido com Elijah Mohammed e a Nação do Islã, ele conservou sua perspectiva apocalíptica à maneira de Du Bois/Garvey. “O mundo ocidental enfrenta hoje uma grande catástrofe”, declarou ele em um de seus primeiros discursos, “encontra-se à beira de um desastre.” Anos mais tarde, em sua autobiografia, declarou: “Dois terços da população humana estão dizendo a um terço de minoria branca: ‘Sumam!’ E o homem branco está partindo (...) acredito que Deus está agora dando à assim chamada ‘sociedade branca cristã’ sua última oportunidade” de pagar por seus crimes.^{*69}

Na década de 1960 a ênfase fascista de Garvey na política ressurgiu no movimento Black Power (Poder Negro), e sua força paramilitar uniformizada, a Legião Africana, se tornaria o Fruto do Islã, os guarda-costas de Elijah Mohammed e depois de seu sucessor, Louis Farrakhan. O próprio Farrakhan recordaria que, quando ele tinha onze anos de idade, viu o retrato de um homem negro na parede da casa de seu tio e perguntou quem era ele. Disseram que era Marcus Garvey: “Este é o homem que veio unir todo o povo

*Malcolm X coloca então uma questão retórica que é puro Du Bois: “Como *pode* a sociedade branca pagar por escravizar, violar, desumanizar, e ainda mais brutalizar *milhões* de seres humanos, por séculos? Que castigo exigiria o Deus da Justiça pelo roubo do trabalho do povo negro, suas vidas, suas verdadeiras identidades, sua cultura, sua história?”

negro.”⁷⁰ Cada aspecto do movimento muçulmano negro de Farrakhan — seu estilo de liderança carismático, sua insistência de que os negros deviam tornar-se proprietários independentes de negócios, seu anti-semitismo e solidariedade a Hitler em sua guerra contra os judeus — repetia, num volume ligeiramente mais intenso, os principais temas do pan-africanismo de Garvey.

O “garveyismo” também alcançou pontos além dos Estados Unidos. O *mundo negro* e coletâneas dos discursos e editoriais de Garvey ressoavam na juventude africana educada e de mentalidade nacionalista de uma maneira que o mais sério e mais antiquado Du Bois jamais conseguiu. Kenneth Kuanda no Zâmbia, Harry Thuku no Quênia e Nelson Mandela na África do Sul, todos foram direta ou indiretamente influenciados pelas doutrinas de Garvey.* Outro líder, Kwane Nkrumah, de Gana, escreveria mais tarde, “O livro que fez mais do que qualquer outro para incendiar meu entusiasmo foi *A filosofia de Marcus Garvey*”. Isso era irônico, já que Nkrumah serviria como modelo final para o mais amargo inimigo de Garvey, o próprio W. E. B. Du Bois.

DU BOIS, O COMUNISMO E O FIM DO OCIDENTE

Aos 78 anos, em 1946, Du Bois escreveu:

Estamos nos defrontando com a maior tragédia que o mundo já viu. O colapso da Europa é para nós muito mais estarrecedor devido a nossa fé na civilização européia.

Du Bois estava sendo irônico, é claro. Por mais de meio século Du Bois esperara com impaciência o eclipse da civilização branca, que seus professores de Berlim, no início da década de 1890, garantiram que aconteceria — tinha de acontecer, uma vez que a *Zivilisation* aviltava e corroía a vitalidade da *Kultur*. Essa decadência esperada inspirou sua bem pessoal história universal pan-africanista apresentada em *O negro* e outras obras, que por sua vez inspiraria o movimento afrocentrista. Na verdade, sua atenção fixara-se no que deveria substituir a civilização européia após seu colapso.

*Entre as resoluções do encontro de 1925 do Congresso Nacional Africano, uma delas clamava pela imediata libertação de Garvey. *Philosophy*, pp. xxxviii-xxxix.

Por um breve período, de 1900 a 1910, Du Bois evocou a imagem de um décimo talentoso de intelectuais e políticos negros que definiria um senso de orgulho racial pela construção de um registro de conquistas culturais sem a necessidade de “fazer reverência a Baal”.⁷¹ Então voltou-se para o nacionalismo pan-africano e depois para o separatismo negro, de acordo com o qual os negros norte-americanos construiriam sua própria economia independente, em paralelo à dos brancos, mais uma vez sem visar ao lucro individual.

Por fim, na década de 1930, voltou-se para Marx e o comunismo. Aprendera muito sobre Marx durante sua estadia na Alemanha, entre 1892 e 1894, e visitara a União Soviética em 1924. Sua própria análise do imperialismo antecipara *O Imperialismo, fase superior do capitalismo*, de Lenin, que argumentava (erradamente) que a luta pela África devia-se a um excedente de capital e que o capitalismo em seus últimos dias só poderia extrair seus lucros de um império colonial em expansão.* Durante algum tempo, após a Segunda Guerra Mundial, Du Bois chegou a se preocupar com a possibilidade de que o mundo capitalista, em seus últimos estertores, poderia esmagar a causa da libertação dos povos não-brancos.⁷² Mas então a Grã-Bretanha concedeu independência à Índia, os Estados Unidos forçaram os holandeses a deixar a Indonésia e as potências européias começaram a abandonar suas colônias — e todos continuaram prosperando. Du Bois foi forçado a ver que o capitalismo ocidental poderia viver muito bem sem o domínio imperial.

No fim, o que atraiu Du Bois para o marxismo foi o mesmo elemento que atraiu tantos outros intelectuais do século XX: era visto como uma forma de libertação cultural. A vitória do marxismo parecia prometer uma limpeza moral do mundo moderno, uma vez que a corrupção da civilização burguesa seria varrida pela força da onda revolucionária. Por volta de 1935 Du Bois convencer-se de que o comunismo soviético destruiria os últimos vestígios de um Ocidente esclerosado e consolidaria uma nova ordem não-ocidental.

Em *The World and Africa* (O mundo e a África — 1946), Du Bois deixa bem claro que a decadência da Europa é fruto direto do imperialismo e do domínio colonial. Antecipando-se a teóricos multiculturais como Edward Said, Du Bois garantiu que toda a tradição de cultura educada desenvolveu-se para disfarçar os horrores do imperialismo, produzindo uma “literatura com uma atitude delicada, que tratava dos problemas intelectuais dos ricos e bem-

*Ambos extraíram essas idéias da mesma fonte, o severo ataque do jornalista britânico J. A. Hobson ao Império Britânico na África intitulado *Imperialism: a Study* (1902). A esse respeito, consulte o Capítulo 7.

nascidos” e negligenciando “os problemas mais pesados relacionados à lei, à misericórdia, à justiça e à verdade”.^{*} Essa *Zivilisation* superficial tornou “impossível para os encantadores europeus perceberem o quanto seu conforto e seu luxo custam em suor, sangue e desespero” para as pessoas de cor no mundo inteiro. O imperialismo também havia gerado todos os problemas com que os teóricos da degeneração se preocupavam quando Du Bois era um jovem estudante: um mundo de aristocratas débeis que já não precisavam fazer nenhum trabalho honesto para viver; cidades industriais “feias e horríveis” dominadas pelo crime, a doença, a ansiedade em relação à manutenção de empregos e o declínio dos padrões intelectuais. “Esta”, concluía Du Bois amargamente, “é uma boa descrição da decadência daquela Europa que conduziu a civilização humana durante o século XIX.”⁷³

Embora não tenha se tornado membro oficial do Partido Comunista até 1961, pouco antes de sua morte, muito antes disso Du Bois louvava e acompanhava o desenvolvimento do comunismo. Ele celebrou Stalin como “um homem simples e grandioso”, e nem mesmo as revelações do discurso secreto de Krushev, em 1956, abalaram sua convicção de que o regime de Stalin foi “uma vitória gloriosa no caminho da elevação da humanidade” e que Stalin foi “um dos grandes homens do século XX”.⁷⁴ A Guerra Fria, no ponto de vista de Du Bois, foi uma trama imperial-capitalista para manter “os povos mais escuros” e os trabalhadores brancos na escravidão e iniciar uma nova guerra mundial. “O esforço organizado da indústria norte-americana para usurpar o governo”, escreveu colericamente em 1954, “ultrapassa qualquer tentativa semelhante na história moderna, até mesmo a de Adolf Hitler, na qual foi inspirada.”⁷⁵ Em 1959 ele viajou à União Soviética, onde recebeu o prêmio Lenin, e à China comunista, onde fez uma série de programas para a Rádio Pequim conclamando as novas nações africanas a dar as costas ao capitalismo ocidental e tomar a Rússia e a China como resplandecentes modelos do futuro. “Já vi grande parte do mundo”, declarou ele, “mas nunca encontrei um milagre tão vasto e glorioso como a China.”^{***}

Um líder africano que ouviu seu chamado foi Kwame Nkrumah, que no ano seguinte convidou Du Bois a ir a Gana (anteriormente Costa do Ouro)

^{*}Não fica claro como Du Bois chegou à conclusão de que Oscar Wilde e Anthony Trollope eram mais representativos da literatura do século XIX que Tolstoi, Dostoiévski, George Eliot, Émile Zola, Victor Hugo ou Charles Dickens.

^{***}Era a época do final do Grande Salto para a Frente de Mao, durante o qual entre dez e doze milhões de camponeses chineses morreram de fome.

e servir como seu estadista e conselheiro mais velho. Du Bois e Nkrumah teriam se encontrado vários anos depois, na Conferência de Bandung (Indonésia) em 1955, um evento que foi o divisor de águas na história do mundo pós-colonial.

Foi em Bandung que o termo “Terceiro Mundo” foi introduzido para descrever as novas nações independentes da África e da Ásia, que eram nada mais nada menos do que as nações escuras de Du Bois de trinta anos antes — o símbolo coletivo do brilhante futuro da humanidade. Nkrumah foi um dos líderes pós-coloniais que compareceram, junto com Gamal Abdel Nasser, do Egito, Jawaharlal Nehru, da Índia, príncipe Sukarno, do Camboja, Sihanouk da Indonésia — e Adam Clayton Powell Jr. do Harlem. Du Bois deveria presidir o discurso de abertura da conferência, mas o Departamento de Estado dos Estados Unidos recolheu seu passaporte por causa de suas associações comunistas. O discurso que enviou para ser lido pelos delegados de Bandung voltava aos mesmos temas que permearam seu trabalho desde seu retorno aos Estados Unidos depois de sua estadia em Berlim, em 1894:

Nós, companheiros de cor dos Estados Unidos, temos vivido há muito tempo com vocês amarelos, pardos e negros do mundo, sob a intolerável arrogância e pretensão da raça branca (...). Por meio desta prevenimos o mundo de que a África não pode mais ser considerada joguete, escrava e propriedade de europeus, americanos ou de qualquer outro povo.

Du Bois resgatou uma frase que havia cunhado em 1922 — “A África para os africanos”: “Daqui por diante ela não mais será governada pela força ou pelo poder, por exércitos invasores ou polícia, mas pelo espírito de todos os seus deuses e pela sabedoria de seus profetas.”⁷⁶

Nkrumah era um exemplo típico dos novos líderes que chegavam ao poder na África pós-colonial. Na Universidade de Londres ele foi ensinado a acreditar que o capitalismo ocidental, bem como o império britânico que ele sustentava estavam fadados à autodestruição. Ele também praticou uma política carismática ao estilo de Garvey, esmagando impiedosamente qualquer oposição à sua condição de partido único. Quando se tornou presidente de Gana em 1956, Nkrumah deu a si mesmo o título de Osagyefo ou “o Redentor” e fez de si mesmo o principal porta-voz para uma África unida. Seus objetivos para Gana eram tão simbólicos quanto práticos: “Uma nação ganense irá se desta-

car”, escreveu, “como um exemplo notável de capacidade para resolver seus próprios problemas diante do resto do mundo.”⁷⁷

Quando Du Bois aceitou o convite de Nkrumah para mudar-se para Gana, ele estava com 92 anos, tendo sobrevivido a uma era e renunciado uma outra. Ele havia abandonado qualquer esperança pelos Estados Unidos, que parecia aprisionado numa decadência infinita e sem sentido tanto para negros quanto para brancos. Sua abordagem racista *völkish* tornou-se obsoleta com o movimento pelos direitos civis de Martin Luther King, da mesma forma que seu stalinismo fez com que angariasse poucos amigos entre a corrente principal da NAACP.⁷⁸ Não foi surpresa para Du Bois, que havia encontrado uma virtude imaculada em Stalin e chamara Harry Truman de o maior assassino de massas desde Hitler,⁷⁹ encontrar um novo herói em Nkrumah, o Redentor. Imediatamente deu início a um projeto grandioso para uma *Encyclopedia Africa*, que seria o grande arquivo intelectual e histórico para a emergente civilização pan-africana, e serviu como o apologista mais notável de Nkrumah — ou talvez o mais notável dos seus iludidos.

Du Bois determinou o padrão que se tornaria familiar pelos próximos vinte anos, do intelectual ocidental que “descobre” na ditadura marxista de um país remoto uma vitrine para uma sociedade igualitária.⁸⁰

Na mente de Du Bois, certamente a alma africana e o marxismo haviam tido um feliz encontro em Gana. Um de seus últimos escritos foi um hino de louvor a Nkrumah, na forma de um *negro spiritual* intitulado “Ghana Calls”:

*Ergui minha última voz e clamei
Clamei ao paraíso enquanto morria...
Do Ocidente fumegante cujos dias são findos
Que fedem e cambaleiam em sua imundície
Às praias da África, China, Índia
Onde o Quênia e o Himalaia estão
E onde o Nilo e o Yang Tse fluem
Viram-se cada rosto desejoso do homem.
Desperta, desperta, oh mundo adormecido,
Honre o sol;
Adore as estrelas, esses sóis mais vastos
Que governam a noite
Onde o negro é brilhante
E todo trabalho altruísta é justo*

*E a ganância é pecado.
E a África prossegue
Pan África!*

Du Bois morreu em 28 de agosto de 1963. Três anos mais tarde os militares ganenses, cansados da incompetência de Nkrumah, que havia destruído a economia e o padrão de vida do país, derrubaram o Redentor em um golpe.

CAPÍTULO 7

A ESTAGNAÇÃO DO PENSAMENTO ALEMÃO

Oswald Spengler e A decadência do Ocidente

Quem não pode enfrentar o “pessimismo austero”, para usar a expressão de Nietzsche, não está preparado para as grandes tarefas da vida.

— Oswald Spengler, 1931

Ao deixar a pensão em Turim, no dia 3 de janeiro de 1889, Friedrich Nietzsche viu um motorista de táxi maltratando um cavalo na Piazza Carlo Alberto. Correu em defesa do animal e subitamente caiu. Depois que algumas pessoas o levaram de volta à hospedaria, começou a gritar e bater com agressividade no piano, o mesmo piano em que, dias atrás, tocara melancolicamente as óperas de Wagner. Um amigo foi chamado e o levou de volta à Basileia, dopado de calmantes. Lá um médico o examinou e diagnosticou uma “degeneração mental”, condição irônica para quem certa vez dissera: “O que consideramos ruim e pior de tudo? Não é a degeneração?”¹

Duas semanas depois Nietzsche foi entregue aos cuidados da mãe. A despeito da vontade do médico e dos amigos, ela decidira levar o filho para sua casa em Iena. Nietzsche pegou pela última vez o trem da Basileia e durante três dias foi submetido a uma observação psicológica. O comportamento dele variou de ilusões megalomaníacas (afirmava ser o cáiser) a ataques de ira. Convenceram-no de que sua internação fora ordenada pelo próprio Bismarck,

e ele quebrou uma janela na tentativa de fugir. Porém, lentamente, seus ataques foram diminuindo e ele foi caindo em letargia e catatonia. De sua saída, um ano depois, até sua morte em 1900, Nietzsche praticamente vegetou, primeiro sob os cuidados da mãe e depois da irmã, Elisabeth.

Diferente da mãe, Elisabeth Förster-Nietzsche se interessou pela filosofia do irmão. Era casada com outro intelectual do círculo de Wagner, Bernard Förster, também grande admirador de Gobineau. Förster até mesmo concebeu um fantástico plano gobinesco de organizar uma colônia ariana na América do Sul chamada Nueva Germania. Como uma personagem de um filme de Werner Herzog, Förster levou Elisabeth e um pequeno grupo de seguidores para as selvas do Paraguai, em 1887, para recolonizar o Novo Mundo com pioneiros nórdicos robustos e racialmente puros.² O resultado foi um fiasco. Förster, acusado de trapacear os colonos, cometeu suicídio, deixando para Elisabeth o trabalho de ajeitar o que sobrou. Em 1892 ela voltou à Alemanha para cuidar do irmão doente, transformando-se em sua enfermeira e permanentemente guardiã.

No entanto Elisabeth Förster-Nietzsche também estava determinada a não deixar que a filosofia do irmão fosse esquecida. Estava convencida de que apesar da enfermidade havia mercado na Alemanha para os escritos* dele. Conseguiu assumir o controle legal das obras publicadas e documentos inéditos, obrigando a mãe a assinar um documento para esse fim em dezembro de 1895. Elisabeth não perdeu tempo e criou os Arquivos Nietzsche no térreo de sua casa e escreveu uma biografia de dois volumes venerando o irmão, a partir de seu livro *Ecce Homo*, ainda inédito. A casa de Nietzsche se transformou num santuário. Nietzsche, doravante imerso na mais completa imobilidade, ficava em permanente exposição para visitas distintas. Depois da morte dele, os cadernos inéditos e manuscritos ficaram disponíveis para estudo, tudo sob o controle exclusivo de Elisabeth.³

A irmã do filósofo estava determinada a torná-lo reconhecido como o maior gênio da Alemanha desde Goethe. Editou cuidadosamente suas obras eliminando declarações politicamente delicadas e referências pejorativas à monarquia e a Bismarck. Qualquer insinuação de que Nietzsche vira a Alemanha imperial como a síntese da decadência moderna ou tivesse admirado o francês foi suprimida rigorosamente ou justificada. Apesar das visões anticristãs ex-

*O ideólogo *völkisch* Julius Langbehn aparecera dois anos antes, esperando tornar-se o inventariante das obras de Nietzsche.

tremas de Nietzsche, o enterro em 1900 seguiu os moldes tradicionais luteranos, com um crucifixo solenemente colocado sobre o caixão e vários discípulos e dignitários presentes. Elisabeth também promoveu a reconciliação com o círculo de Bayreuth depois de vinte anos de amargura e silêncio. A filosofia de Nietzsche uniu-se uma vez mais ao nome de Richard Wagner, o mais recente herói cultural da Alemanha. Em 1900 dois grandes templos dominaram a paisagem cultural alemã moderna, cada um com sua sacerdotisa todo-poderosa: Cosima Wagner, em Bayreuth, centro musical da Alemanha, e Elisabeth Förster-Nietzsche, nos Arquivos Nietzsche, em Weimar.

Depois de trinta anos de unificação política e industrialização, a Alemanha havia alcançado a condição de potência européia. Para o restante da Europa, ela simbolizava o triunfo da ciência, do conhecimento tecnológico e do dinamismo econômico e político. Sua tradição militar prussiana, o serviço público qualificado e eficiente e o sistema educacional eram admirados pelas mais diversas pessoas, como Brooks Adams e Émile Zola. Todavia o sucesso da Alemanha também provocava uma sensação de frustração e descontentamento. O renascimento da filosofia de Nietzsche tocava um acorde emocional com intelectuais e artistas de toda a Alemanha, que depois se espalharia pelo resto da Europa.

W. E. B. Du Bois deixou Berlim em 1894 sem sequer se confrontar com as idéias de Nietzsche; tivesse ficado mais dois anos e não conseguiria evitá-lo.* Em 1896 o sociólogo Georg Simmel anunciava que a filosofia de Nietzsche era uma revolução intelectual tão importante quanto a teoria do sistema solar de Copérnico. O historiador Kurt Breysig viu Nietzsche como o equivalente histórico de Buda, Jesus Cristo e (mais precisamente) Zoroastro: o fundador de uma nova religião da vontade de poder e de ação. Embora liberais antiquados, a exemplo de Max Nordau, tivessem apontado a loucura de Nietzsche como prova de que a filosofia dele não podia ser levada a sério, seus defensores insistiam que ela era de fato um estado de transcendência espiritual, o resultado da percepção dele de uma verdade além da racionalidade e dos padrões burgueses de bom senso.⁴

O poema sinfônico de Richard Strauss *Assim falou Zaratustra* foi apresentado pela primeira vez em Frankfurt em 1896, e dez meses depois estava sendo executado em Paris, Londres, Nova York e Chicago. Suas famosas notas de

*Du Bois faz uma breve menção ao super-homem de Nietzsche em *Dusk of Dawn*, p. 663. De outro modo, nada haveria.

pistom na abertura, anunciando a aurora do super-homem, fizeram de Nietzsche o filósofo mais reconhecível no mundo musical. Naquele mesmo ano Gustav Mahler terminava a Terceira Sinfonia, a princípio intitulada “A gaia ciência” em homenagem à obra de mesmo nome de Nietzsche. Enquanto isso, no terreno da palavra escrita, termos como *Übermensch* (super-homem), “vontade de poder”, “moral do nobre e do escravo”, “tresvaloração dos valores” e “besta loura” passaram a fazer parte regular do vocabulário de intelectuais e escritores políticos.

Em tudo e por tudo foi uma reviravolta surpreendente. Um membro do círculo de Elisabeth Förster-Nietzsche nos Arquivos Nietzsche, o conde Harry Kessler, assim descreveu o impacto de Nietzsche: “O deserto estava em nossos corações, e de repente, como um meteoro, apareceu Nietzsche.”⁵ Após 1900 os escritos de Nietzsche se transformaram em instrumentos de trabalho disponíveis a toda a gama de facções ideológicas da Alemanha. Socialistas aproveitaram seus ataques à burguesia e ao cristianismo organizado. Pangermanistas puderam explorar seus ataques ao judaísmo; sendo Elisabeth Förster-Nietzsche profundamente anti-semita, Nietzsche se transformou (sem o conhecimento dele) em um porta-voz do arianismo anti-semita. Da mesma forma, uma gravura de Nietzsche convalescente, com seu vasto bigode e olhar intenso (que disfarçava a vacuidade total da mente), tornou-se o pôster favorito entre os escritores alemães, vanguardistas e não-políticos, como Hermann Hesse e Stefan George.

Sua influência não ficou restrita à Alemanha. George Bernard Shaw presenteou o público de teatro de Londres com a peça *Homem e super-homem*, mais tarde elogiada por Oswald Spengler como uma exposição magistral e divertida das doutrinas de Nietzsche.⁶ Na América do Norte, Nietzsche exerceu forte influência sobre H. L. Mencken, que escreveu um livro explicando sua filosofia. Na França inspirou o anarquista Georges Sorel, que a transmitiu a marxistas e a fascistas revolucionários como Benito Mussolini, enquanto na Espanha suas obras incitaram um importante motim filosófico através dos escritos de Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset, autor de *A rebelião das massas*.⁷ Nietzsche de uma hora para outra se tornou o filósofo antiliberal do século XX. Ele provou ser mais importante neste aspecto do que Karl Marx, pois, enquanto as teorias de Marx se tornaram reféns do partido comunista depois de 1917, Nietzsche permaneceu um ícone cultural compartilhado pela esquerda e pela direita. Isso foi verdade sobretudo entre partidários do emergente estilo modernista e do expressionismo, como os

poetas Stefan George e Gottfried Benn, que acreditavam que uma elite artístico-espiritual guiaria uma futura revolução da ordem burguesa hipócrita. Conforme declarou um deles: “Nietzsche não foi um profeta do *Volk* (povo), mas o profeta dos profetas.”⁸

Este era Nietzsche — “o profeta dos profetas” — que inspiraria Oswald Spengler e talharia sua visão do destino da Alemanha e da Europa ocidental na sombria obra-prima: *A decadência do Ocidente*. Todavia, em aspectos decisivos, o Nietzsche de Spengler era um Nietzsche expurgado. Sem seu conhecimento ou aprovação, Nietzsche fora transformado no porta-voz do nacionalismo radical alemão e vinculado a outra tradição antiliberal, tradição essa do pessimismo racial *völkish*. A crença na vontade de poder serviu para justificar o autoritarismo interno e a agressão externa, enquanto a “moral do nobre” de Nietzsche, baseada nas desaparecidas aristocracias da Europa feudal e do Japão, fundia-se com a imagem dos alemães teutônicos como o novo super-homem da Europa pós-burguesia.

A visão de Spengler de *A decadência do Ocidente*, por conseguinte, não era uma questão de desespero, mas, assim como as notas de abertura de Richard Strauss harmonizam o poema, o anúncio de um novo amanhecer. A civilização ocidental de Spengler é aquela que W. E. B. Du Bois teria reconhecido: a *Zivilisation* destruidora de almas no pior estágio. De seu colapso, acreditava Spengler, surgiria uma nova Europa centrada não nas antigas e decadentes potências do século XIX — França e Grã-Bretanha —, mas na Alemanha. A combinação de *Kultur*, disciplina militar e a vontade de poder nietzschiana criaria o “caráter de liderança” necessário para forjar um novo destino. Ia ser difícil; “ainda há de correr muito sangue”, escreveu após a Primeira Guerra Mundial. Porém, mesmo depois da derrota da Alemanha, Spengler estava confiante de que a “a raça dominante (...) depara uma tarefa para a qual está preparada”.⁹

OSWALD SPENGLER E A IDENTIDADE CULTURAL DA ALEMANHA

Oswald Spengler nasceu em 1880, em Blankenburg. Passou uma infância infeliz de classe média, sofrendo de resfriados e com pais emocionalmente distantes. Num movimento de autodefesa, recolheu-se (a exemplo de Arthur de Gobineau) em seu próprio mundo de fantasia e rebeldia intelectual. Como

muitos adolescentes de classe média educados na Alemanha guilhermina, seus heróis eram os fundadores do modernismo, os líderes do que um contemporâneo chamara de “a grande guerra de liberação da estagnação, falsa modestia e hipocrisia burguesas” — que, para Spengler, representava o mundo paterno. Ele passou a admirar o dramaturgo norueguês Henrik Ibsen, cujas peças (*Casa de bonecas*, *Espectros* e *As colunas da sociedade*) chocaram e fascinaram o próprio público burguês que elas difamavam. Richard Wagner era outro herói, ao lado de Ernst Haeckel, cuja visão da história do homem como parte de uma totalidade orgânica influenciou profundamente o pensamento posterior de Spengler.¹⁰

Outro modelo foi Friedrich Nietzsche. Spengler devorou os trabalhos de Nietzsche como um estudante de escola secundária e encontrou neles o mesmo que o romancista Thomas Mann, também jovem, encontrara: uma sensação de “autotranscendência”. O estudante Spengler também absorveu o pessimismo do filósofo. Em 1901, ano em que Spengler se formou na Universidade de Halle, uma coleção dos cadernos de Nietzsche surgiu como *Vontade de potência*. Embora cuidadosamente editado e expurgado por Elisabeth Förster-Nietzsche e seus assistentes, *Vontade de potência* continha uma crítica afiada à sociedade burguesa decadente. Nietzsche argumentava de modo implacável que a vontade de poder podia servir como um “martelo (...) potente” para “quebrar e eliminar as raças degeneradas e deterioradas e constituir uma nova ordem de vida”. Ele prosseguiu:

É preciso uma doutrina bastante poderosa para servir de agente da procriação; fortalecendo o forte, paralisando e destruindo o fraco. O extermínio das raças decadentes (...) o poder sobre a terra como meio de produzir um tipo mais alto.

O niilista nietzschiano poderia “implantar-se neste que está degenerado e deseja ardentemente o fim” — em outras palavras, implantando a idéia de decadência na sociedade pode-se de fato acelerar seu fim.¹¹

Certamente os membros da geração de Spengler buscaram levar o que viram como convenções burguesas sufocantes e tabus para uma nova realidade. Passou a ser moda apontar um hiato entre as gerações: para salvar o mundo, escreveu um Nietzsche jovem, era preciso “uma insurreição dos filhos contra os pais”. A imagem inspirou Wilhelm Hasenclever a escrever uma peça de sucesso em que um filho assassina o pai. Na Universidade de Berlim, Georg

Simmel explicou aos estudantes que mudanças “revolucionárias históricas sempre foram realizadas por jovens”. Considerando que os adultos, “por causa da perda de vitalidade”, concentram a atenção no conforto material e social, os jovens desejam “expressar o poder e o excesso de poder” sem considerar as formas convencionais de valores. Simmel, outro grande admirador de Nietzsche, disse à juventude alemã que ela estava destinada a conduzir “sozinha esse movimento cultural em direção à vida e à sua expressão”.¹² O próprio Nietzsche chamou os jovens de “explosivos”. Estes se tornaram símbolo da criatividade e do renascimento cultural; de fato Spengler e outros intelectuais continuariam se referindo a eles como representantes da juventude alemã até quando eles já estavam beirando seus quarenta anos.¹³

Apesar das queixas de serem oprimidos e sufocados pelos mais velhos, os estudantes universitários alemães eram realmente parte de uma elite privilegiada. Em 1880, época em que a Alemanha possuía uma população de mais de 47 milhões, menos de um por cento recebera educação além do ensino básico. Desse pequeno grupo, menos de um em cada grupo de dez teve oportunidade de frequentar uma universidade. Os próprios professores, o *Ordinarien*, eram pessoas de imenso prestígio público. Os professores titulares desfrutavam do mesmo *status* dos conselheiros de Estado e também pertenciam à classe dominante como os políticos ou membros do Reichstag, o Parlamento alemão.¹⁴

Porém a elite alemã nas universidades estava metida em tanta confusão quanto os estudantes. As universidades alemãs sempre se consideraram defensoras de certos valores espirituais elevados e da formação da intelectualidade (*Bildung*). O ideal de *Bildung* descendia do passado clássico e humanista. Não era incompatível com uma perspectiva racional do Iluminismo — seus maiores heróis, afinal de contas, eram Goethe e Kant —, mas estava relacionado mais ao espiritual e estético do que ao científico. Tendia a depreciar o que fosse meramente prático, técnico e utilitário, assim como potencialmente lucrativo. As pessoas que buscavam esses interesses (fatalmente, a maioria delas) eram vistas como “superficiais”.*

Todavia, quando os professores que moravam nas cidades que abrigavam grandes universidades, como Berlim, Heidelberg ou Bonn, olharam em volta, a grande fortaleza espiritual parecia sitiada. Os reformadores educacionais e radicais da classe média defendiam veementemente a ampliação do número

*Quanto a isso, os próprios ataques de Nietzsche aos filisteus eram parte desse aspecto de esnobismo e elitismo universitário e não contrários a ele.

de escolas técnicas e a oferta aos estudantes universitários de temas práticos modernos, como a física e a engenharia, em lugar do grego e do latim. Essas mudanças, juntamente com a expansão da base industrial do país, pareciam o prenúncio de uma crise cultural da sociedade alemã como um todo.¹⁵ Os professores de Du Bois, os socialistas de gabinete, estavam entre os primeiros a soar o alarme, em 1872. Na verdade, cada uma das décadas entre 1870 e 1914 seria descrita como a década crítica na qual a nação alemã seria forçada a escolher entre sua integridade e saúde cultural e a destruição nas mãos da modernidade.

A tradição acadêmica da *Kulturkritik* ou crítica cultural da sociedade moderna repousava naturalmente na antiga distinção entre cultura e civilização, que nós já vimos.¹⁶ Porém a revivificação nietzschiana deu a esse velho problema uma nova perspectiva. Em *Vontade de potência*, o confronto entre a *Kultur* vital e a *Zivilisation* superficial foi esclarecido pela questão da decadência. “A civilização tem propósitos diferentes dos da cultura”, declarou Nietzsche. “A época em que a domesticação do homem (‘civilização’) foi desejada e imposta foi um tempo de intolerância contra as índoles mais corajosas e espirituais.” Por outro lado, a cultura encontra seu apogeu em tempos que são, “moralmente falando, tempos de corrupção”, como o fim do século XIX.¹⁷

Uma civilização em decadência era portanto uma tragédia e uma oportunidade não só para as nações negras de Du Bois mas ainda para o indivíduo forte com condições de libertar-se de seu abraço mortal. Se a imagem ortodoxa de *Kultur* sempre foi personificada em grandes figuras do passado alemão como Lutero ou Hans Sachs,* o símbolo da *Kultur* nietzschiana no final dos anos 1890 veio a ser Zaratustra, o solitário e obstinado profeta que estabelece a própria ordem a partir da solidão. Por outro lado, o símbolo da *Zivilisation* nietzschiana era a Veneza da *Morte em Veneza* de Thomas Mann: reluzente e sofisticada mas corrupta e decadente, exalando o mau cheiro da dissolução.

O segundo desafio para a cultura alemã proveio da tecnologia. Em 1911 o sociólogo Werner Sombart publicou um ensaio intitulado “Tecnologia e cultura” alegando que a mecânica e as dimensões humanas da vida estavam trancadas num conflito insolúvel. Apesar de Henry Adams discutir ao mesmo tempo em *Mont-Saint-Michel and Chartres*, Sombart declarou que as máquinas e o poder mecânico eram inimigos do orgânico e do espiritual. O impulso para a mudança tecnológica levava o ser humano para além dos

*O virtuoso poeta-sapateiro medieval de *Os mestres cantores*, de Wagner.

“limites da natureza”. A máquina era uma serva do capitalismo, sustentava Sombart, uma expressão de seu racionalismo frio e calculista. O triunfo da tecnologia levantaria o “lodo do comercialismo”, advertiu com tristeza, e a produção em massa de objetos “frios e inanimados” que só serviam para enriquecer os empresários.¹⁸

Na tradição da crítica cultural alemã, a maquinaria industrial não é um emblema do progresso mas sim da alienação e da degradação. A tecnologia moderna, como a versão de Du Bois de escravidão, divorciava a subsistência do trabalhador de seu ego criativo mais alto. O trabalhador se unia à máquina e não a sua comunidade orgânica, a verdadeira fonte de força criadora. O avanço tecnológico moderno trouxe temas para um ponto onde, segundo afirmaria Spengler posteriormente em *Homem e técnicas*, “a própria civilização se tornou uma máquina”. No filme *Metrópolis*, de Fritz Lang, as fortes imagens de seres humanos sendo sacrificados de modo simbólico à máquina industrial refletiam o medo de que a tecnologia viesse a controlar seus usuários em vez do oposto.

O terceiro e último desafio para a vitalidade cultural vinha do liberalismo, a crença no governo limitado e no direito individual que emanavam de Tocqueville, Mill e Herbert Spencer. Críticos culturais de direita e de esquerda concordavam que o liberalismo de *laissez-faire* era uma execração para os valores culturais alemães mais profundos, da mesma forma que Adolf Wagner e Schmoller argumentaram que o capitalismo de *laissez-faire* era um ataque à idéia de comunidade orgânica e vida rural. “Os liberais se vêem como indivíduos isolados”, escreveu mais tarde Arthur Moeller van den Bruck. “Eles só estão atrás do próprio benefício no presente.” Werner Sombart considerava o liberalismo a ideologia do materialismo e dos negócios em grande escala. Ele (o liberalismo) racionalizava “todos os piores instintos humanos — a cobiça, a ganância, a busca pelo ouro”, criando um universo moral do qual os alunos de Sombart chamaram *Lugund Trug*, “mentindo e enganando”.¹⁹ Para o sociólogo Georg Simmel, o liberalismo privava os seres humanos de qualquer significado fundamental em suas vidas.²⁰ “[Ele] minou as civilizações”, escreveu Moeller, “destruiu religiões, arruinou nações.”²¹

Os países mais identificados com essa cosmovisão liberal destrutiva eram os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. A Inglaterra era “o país dos lojistas”, uma expressão cuja pretensão não era lisonjear. Segundo o jovem Thomas Mann, o liberalismo inglês marcou o triunfo da mediocridade democrática.²² Ernst Troeltsch argumentava que os ingleses e os americanos definiram liber-

dade num sentido puramente negativo, isto é, livre de restrições e responsabilidades. A meta social deles era essencialmente negativa, de “viver e deixar viver” em lugar de construir uma comunidade forte e vibrante. Pouco antes da Primeira Guerra Mundial, Werner Sombart escreveu um influente ensaio intitulado “Heróis e comerciantes”. Ele alegava que estes foram os dois grandes tipos humanos opostos na história, representantes da *Kultur* e da *Zivilisation*, respectivamente, que agora encontravam seus respectivos símbolos na Alemanha e na Inglaterra. “O comerciante aborda a vida com a pergunta, o que você pode me dar (...) o herói aborda a vida com a pergunta, o que posso lhe dar?”²³ O herói se sacrifica voluntariamente por causa dos outros e vê o mundo ao redor em termos de dever e obrigação para com a comunidade e o *Volk*. O comerciante só vê oportunidades de vantagem pessoal; comércio e negócio são as únicas instituições que respeita. Realmente, na comunidade de verdadeira cultura, o negociante é um *estranho* (título de um famoso ensaio de Georg Simmel).²⁴

O hábitat do estranho é a metrópole anônima e tecnologicamente sofisticada, o que Spengler, em *A decadência do Ocidente*, chamaria de cosmopolita: “o símbolo do informe (...) Aqui dinheiro e intelecto celebram seus maiores e mais recentes triunfos”.²⁵ Sombart explicou que “pela vida citadina os laços congêniais originais entre o homem e natureza são cortados”.

A criança da cidade (...) já não conhece o canto dos pássaros e nunca viu o ninho de um passarinho; ela não sabe o significado das nuvens errantes no céu; já não conhece o som da tempestade ou do trovão (...). A nova raça vive uma vida artificial (...) uma mistura de instrução escolástica, relógios de bolso, jornais, guarda-chuvas, livros, esgotos, política.²⁶

Em contrapartida a cultura alemã preservou essas mesmas qualidades, as quais estavam sendo destruídas no restante da Europa ocidental e da América. Na virada do século o antimodernismo e os temores sombrios do futuro já eram dominantes em outros países além da Alemanha. Até mesmo norte-americanos como Henry e Brooks Adams e ingleses como William Morris e Leslie Stephen refletiam o mesmo pessimismo, tal qual Jacob Burckhardt décadas antes. Porém o extraordinário era o grau com que os alemães, antes da Primeira Guerra Mundial, se consideravam *fora* da civilização européia ou ocidental. Conforme disse o jovem romancista Thomas Mann: “Na alma da Alema-

nha, as antíteses intelectuais da Europa são levadas ao extremo.” A civilização do século XIX representava um conjunto de valores implicitamente estrangeiro. “Quem quer que aspire a transformar a Alemanha numa democracia de classe média na acepção ocidental”, escreveu Mann, “quer tirar dela tudo que há de melhor.” A independência da Alemanha era seu único mérito e seu “destino nacional”.²⁷ Conforme Werner Sombart concluiu em 1911, a Alemanha logo mostraria ao restante da Europa “o que fazer com nossas massas (...) e como salvar a natureza humana da máquina”.

SPENGLER: DECEPÇÃO E OPORTUNIDADE

A guerra regenera os povos degenerados.

— Benito Mussolini

Enquanto isso, Oswald Spengler sofria um ataque pessoal esmagador. Tendo completado seus estudos em ciência natural e filosofia nas universidades de Halle e Munique, seguira para a Universidade de Berlim a fim de concluir uma tese de doutorado em 1903. Ao apresentá-la, porém, os professores o reprovaram declarando que ele utilizara muito poucas referências eruditas.²⁸ Ele conseguiu passar para o ano seguinte, mas isso significara um desastroso atraso. O caminho direto para um posto em uma universidade principal agora estava para sempre fechado. Em 1905 Spengler sofreu um colapso nervoso e ficou fora de atividade durante um ano.

Depois disso foi condenado a uma vida de professor em escolas secundárias locais, os *Realgymnasiums*, pulando de emprego em emprego com colegas medíocres e alunos mais interessados em ganhar a vida que na *Lebensphilosophie* (filosofia de vida). Contra sua vontade, foi relegado a um mundo de escritores mercenários, jornalistas e estudiosos frustrados. Eram conhecidos a inveja e o ressentimento que intelectuais não-universitários sentiam por seus colegas universitários na Alemanha, mas eles também recebiam influência de suas sugestões e atitudes. Enquanto o *Ordinarien* (professores) na “torre de marfim” minava a autoconfiança deles com o receio da decadência cultural, sob eles florescia uma subcultura de escritores e intelectuais mercenários que atirava seus produtos mais radicais em um público de leitura crescente.

A crise cultural da Alemanha e os temas que obcecaram os gigantes das

universidades — os vínculos entre *Kultur*, *Geist* e *Volk* — alardeavam transformações ainda mais radicais e esotéricas. Este foi o período em que a Liga Monista estava apresentando o darwinismo vitalista nos círculos operários, e os pangermanistas introduziam o mito da superioridade ariana na política alemã. Nas mãos deles, a noção de *Volksggeist* assumia implicações raciais e gobinianas específicas. *Os fundamentos do século XIX*, de Chamberlain, foi publicado em 1899 e, embora largamente ignorado no meio acadêmico,* era avidamente consumido por um público popular. Como *A decadência do Ocidente*, de Spengler, duas décadas depois, a obra encontrou numerosos tradutores estrangeiros, quando não pensadores sérios como Ferdinand Tönnies e Ernst Troeltsch.

Depois de seis anos não gratificantes de ensino, Spengler decidiu mudar-se para Munique a fim de lançar sua carreira de escritor, embora sequer imaginasse o que ia escrever. Na ocasião Munique era o centro da vida intelectual não-universitária na Alemanha e estava fervendo de descontentes nas letras e na cultura. O editor de Houston Chamberlain, Bruckmann Verlag, residia em Munique. O poeta Stefan George e seu círculo de jovens poetas resgataram Nietzsche nos cafés e restaurantes da cidade, enquanto outro jovem morador nietzschiano, Thomas Mann, acabava de concluir *Morte em Veneza*. Próximo dali, os pintores Franz Marc e Paul Klee conduziam o movimento expressionista alemão, enquanto dois anos mais tarde outro artista — Adolf Hitler — surgiria em Munique tentando ganhar a vida.

Também vivendo em Munique estava o jornalista anti-semita e membro da Sociedade Pangermanista de Thule, Dietrich Eckhart. Eckhart era um viciado em morfina e, como Spengler, velho admirador de Nietzsche e Ibsen (certa vez organizou uma montagem de *Peer Gynt* usando os pacientes de um manicômio onde estivera internado). Tornou-se o editor de um jornal sensacionalista, *Auf Gut Deutsch* e contratou como redator outro anti-semita, Alfred Rosenberg. Rosenberg, depois da guerra, apresentaria Eckhart a Hitler, quando este retornava da frente de batalha ocidental.²⁹ O próprio *Minha luta*, de Hitler, era um produto típico dessa cultura intelectual não-universitária medíocre. Como seus superiores intelectuais acadêmicos, Hitler escreveu sobre o “ergotismo” e a “decadência” do país, lamentando os sinais do “declínio de nossa cultura e de nosso colapso geral”. A geração de Hitler foi a primeira geração europeia educada sob o pessimismo cultural. Isso cultivou os mesmos rancores (capitalismo industrial, liberalismo cruel, degradação cultural) que

*Uma exceção era o economista Johann Plenge. J. Muller, *The Other God That Failed*, p. 61, n. 14.

seus mentores acadêmicos e muitos dos mesmos objetivos. Porém havia uma diferença importante. Radicais como Eckhart, Rosenberg e Hitler estavam dispostos a refletir sobre a ação direta para destruir o que eles viram como uma civilização doente, e não apenas falar sobre o assunto.

Eles também concordavam com seus superiores intelectuais em um ponto essencial: a necessidade de a Alemanha se afirmar no palco internacional. O nacionalismo era, como foi, sua última ilusão burguesa — alguns até viam em Guilherme II a personificação do super-homem nietzschiano. Mas as aspirações nacionalistas eram muito diferentes daquelas do patriotismo convencional dos funcionários públicos e professores que se juntaram a grupos como a Liga da Marinha ou a Liga Pangermanista.³⁰ Para os radicais culturais a luta em si, e não quaisquer objetivos geopolíticos, era importante. A luta era um tema recorrente — *Mein Kampf* quer dizer “Minha luta” — um teste de forças vitais na arena onde, conforme Ernst Troeltsch declarou, “a plenitude dos espíritos nacionais combativos (...) revela suas forças espirituais mais elevadas”. Thomas Mann via a Alemanha permanentemente envolvida numa “batalha terrível, perigosa e irracional contra a *entente* mundial de civilização”.³¹ Como no darwinismo de Ernst Haeckel, a luta implicava o surgimento de elementos vitais e criativos e a extinção do fraco — isto é, o Ocidente burguês. Anos antes Nietzsche abraçara o crescente “desenvolvimento militar” e a “anarquia” da Europa dominante, uma guerra geral como uma possível rota de salvação. “Só a luta leva à felicidade na terra”, dissera Nietzsche, “o bárbaro em cada um de nós se afirma; e a besta selvagem também.” “A guerra é a criadora de tudo” era a máxima do filósofo grego favorito de Nietzsche, Heráclito — que também vinha a ser tema da dissertação de Spengler.³²

A crise chegou em 1911, mesmo ano em que Spengler mudou-se para Munique. Em maio a canhoneira alemã *Panther* aportou em Agadir para impedir que a França dominasse o Marrocos. A crise levou a Europa à iminência da guerra, até que o governo francês, com forte apoio britânico, forçou o governo alemão a desistir. Foi uma humilhação nacional, que resultou na explosão de ressentimentos contra o chanceler e o ministro do Exterior. O presidente da Liga Pangermanista, Heinrich Class, publicou o folheto “Se eu fosse o Kaiser”, solicitando que o Kaiser dissolvesse o governo e estabelecesse uma ditadura absoluta. Sentimentos semelhantes podiam ser notados em toda a Alemanha e na Munique de Spengler.³³

As notícias da crise do Marrocos chegaram a Spengler como uma revela-

ção. Concluiu que ele e outros alemães estavam testemunhando uma “mudança histórica de âmbito mundial” no fluxo heraclitiano dos destinos nacionais.³⁴ A civilização européia formada pela racionalidade científica e pela racionalidade do Iluminismo, e representada pela França e a Inglaterra, estava se dissolvendo. A Alemanha pode ter perdido a batalha, mas estava fadada a ganhar a guerra com certeza iminente, uma luta entre a vida e a morte da cultura, isto é, entre a Alemanha e o Ocidente liberal.

Spengler iniciou um trabalho apaixonado num gigantesco projeto para elucidar suas idéias, o que para ele equivalia a uma reavaliação nietzschiana de toda a história. De fato, o primeiro nome escolhido para o projeto foi “Conservador e liberal”. Mas certo dia, ao parar diante de uma livraria de Munique, ele viu na vitrine um livro sobre história da Antigüidade intitulado *Die Untergang des Antiktum* ou “A Decadência da Antigüidade”. Spengler havia encontrado seu título: *Die Untergang des Abendslands*, geralmente traduzido para *A decadência do Ocidente*. Uma tradução mais precisa, porém, seria o “crepúsculo” ou “naufrágio” do Ocidente, como o sol naufragando no horizonte. A história, concluíra Spengler, era um processo natural inexorável, distante dos interesses e das aspirações humanas. O destino estava agora abandonando o Ocidente (o Oeste ou as “terras vespertinas”), e uma noite escura e fria estava prestes a encobrir suas instituições e seus monumentos.

A sensação de que a Europa estava realmente à beira de uma mudança catastrófica e o anseio por um novo começo difundiam-se até mesmo na Alemanha e na Europa enquanto Spengler estava trabalhando. Líderes do Movimento da Juventude Alemã celebraram uma grande reunião nos montes Meissner em outubro de 1913, exigindo o “rejuvenescimento espiritual” da nação, enquanto os estudantes franceses que se denominavam “a Geração de 1912” clamavam pela renovação nacional para transformar uma sociedade francesa decadente. O poeta expressionista alemão de 23 anos, Georg Heym, anotou em seu diário: “Tudo é sempre a mesma coisa, tão maçante, tão maçante, maçante. Nada acontece, absolutamente nada (...). Se ao menos começasse uma guerra, não precisava nem ser uma guerra justa.” Outro jovem nietzschiano escreveu que a “paz eterna seria intolerável — seria enfadonho, um bocejo que só um filisteu nos daria”.³⁵ A experiência da batalha, eles presumiam, dissiparia o enfado e a decadência cultural que o causaram. Quando a guerra chegou mais perto por volta do verão de 1914, Spengler escreveu a um colega que entrou no exército: “Inveja as pessoas que podem se alistar e portanto *sentir* a guerra.” “Experiência” se tornou uma palavra de efeito, inspirada pelo entusiasmo nietzschiano por evocar

a vontade de poder através de fortes emoções e contatos com o essencial.* Outros alegavam que através do perigo e do sofrimento a “escravidão desamparada da solidão” da juventude alemã na sociedade burguesa seria substituída por sentimentos de propósito e unidade.³⁶

Como para seus antepassados, os anos de preocupação com o declínio, a decadência e a degeneração haviam enfim colhido os resultados. A guerra, acreditavam, só iria trazer um fim bem-vindo a uma civilização moribunda. O chanceler Bethmann-Hollweg leu o *Degeneração* de Nordau e chegou à conclusão de que “o mundo atual [é] muito antiquado”. O início da guerra, escreveu em seu diário em 17 de julho de 1914, “implicará a erradicação de tudo o que existe”.³⁷ O economista Johann Plenge celebrou o ano de 1914 como o verdadeiro fim do “desintegrador, crítico e desorganizado” século XIX. “Somos o século XX”, declarou, a ponto de nos lançarmos em uma grande aventura.³⁸ Georg Simmel falava para seus alunos, à medida que eles iam para a guerra, que a crise mundial era parte da “luta da vida” contra as formas antigas e decadentes que tentaram contê-la. A guerra formou “o que poderíamos chamar de uma situação absoluta”, proclamou. As escolhas de vida na sociedade burguesa “continham algo relativo” e provisório nelas, disse Simmel: agora os homens deparavam uma dura escolha nietzschiana entre o velho e o novo, entre a vida e a morte.³⁹

Todas essas esperanças e expectativas levaram Spengler a terminar *A decadência do Ocidente*. Conforme explicou no prefácio, o livro havia se tornado “um comentário sobre este momento memorável”: a chegada da guerra mundial. “O que escrevi na tormenta e na tensão desses anos”, Spengler concluiu, “era (...) uma nova perspectiva da história e a filosofia de destino”.⁴⁰

O DECLÍNIO DA HISTÓRIA OCIDENTAL E ORGÂNICA

A decadência do Ocidente não era tão original quanto Spengler pretendeu ou como os leitores por vezes pensaram.** O trabalho era uma grande recapitulação de meio século de pessimismo histórico e descontentamento cultural. Spengler

*Quando a guerra finalmente eclodiu, Thomas Mann escreveu a um amigo: “Não deveríamos agradecer a chance totalmente inesperada de experimentar esses fortes sentimentos?” *Letters of Thomas Mann 1889-1955*, p. 67.

**Um crítico, Hans Freyer, ressaltou isso quando o livro apareceu. J. Muller, *The Other God that Failed*, p. 78.

confiara muito na tradição da crítica cultural com seu vocabulário enigmático e conceitos metafísicos, como *Volkgeist* e “memória da raça”. Ele também se baseou na visão organicista do desenvolvimento histórico, a qual fundiu com a tradição vitalista herdada de Nietzsche. Em sua visão, toda a cultura histórica formava um todo porque possuía sua própria força vital interior, que a fez parte “da Vida com toda a sua imensa plenitude” e determinava seu destino. Spengler alegava ter passado a um nível novo de pensamento histórico não apenas descrevendo as civilizações como um todo, mas ainda e de fato predizendo seu futuro desenvolvimento e seu destino. “Neste livro é experimentada pela primeira vez a aventura de predeterminar a história”, explica, “estabelecendo o destino da única cultura de nossa época e de nosso planeta que está realmente em fase de realização: a americana da Europa ocidental.”⁴¹

Spengler distinguiu oito civilizações merecedoras de destaque. Estas eram a babilônica, a egípcia, a chinesa, a indiana, a mexicana pré-colombiana, a clássica ou greco-romana, a européia ocidental e a dos “magos”, que abrangia as culturas árabe, judaica e bizantina.* No fim, Spengler não teve tempo ou inclinação para dedicar uma parte de *A decadência do Ocidente* às civilizações não-ocidentais como a China e a Índia. Todavia elas ocupam uma parte crucial do plano global, pois ele pretendia escrever uma “história universal” que pela primeira vez relegaria à Europa ocidental uma posição inferior na história geral da humanidade. Sua missão era apresentar um novo quadro mundial, o qual “não admite posição privilegiada para a cultura clássica ou ocidental em comparação com as culturas da Índia, Babilônia, Egito” ou outras civilizações não-européias. A história de Spengler envolvia o equivalente a uma redistribuição racial e cultural como a que W. E. B. Du Bois poderia ter esperado. Como “mundos separados de seres dinâmicos”, as civilizações não-ocidentais “valem o mesmo no quadro geral de história”, não raro ultrapassando a cultura clássica ou o Ocidente “em grandeza espiritual e força superior”. Atribuir ao Ocidente uma importância intrínseca fora de “seus estreitos limites” seria eurocêntrico — embora Spengler não empregasse o termo, ele estava implícito em sua abordagem.⁴²

Toda civilização, inclusive a ocidental, é a realização de uma cultura distinta. Todas são ardentes, vivas e florescentes: “Cada cultura possui possibilidades próprias de auto-expressão, que surgem, amadurecem, decaem e nunca

*A cultura dos magos representava o tributo de Spengler à tradição orientalista de Schopenhauer e Schlegel, de acordo com os quais o Ocidente é a “verdadeira” fonte criativa do cristianismo e da sabedoria religiosa e filosófica do Oriente.

retornam.” Todas são “incertas” e todas atribuem peso e valor aos objetos, ao tempo e ao espaço: a única coisa com significado intrínseco é a força vital e sua lógica orgânica. Em vez de continuidade e progresso, na história só há descontinuidades e partidas súbitas e rápidas de “uma imensa massa de seres humanos, fluindo numa corrente sem obstáculos” da qual surge de vez em quando a *Kultur* autoconsciente.* A permanência de uma cultura com o passar dos séculos é “uma luta interior apaixonada para preservar a Idéia contra as forças do Caos”. Então, quanto mais o tempo passa, “ela se mortifica, seu sangue gela, sua força diminui e ela se torna Civilização”. Segundo seus antecessores alemães, Spengler vê a *Zivilisation* como a velhice da *Kultur*. Isso o levou à famosa analogia entre o ciclo de vida do indivíduo e a civilização: “Toda cultura tem sua infância, mocidade, maturidade e velhice.”⁴³

Em suas primeiras etapas vitais (a “primavera”), a cultura reúne os indivíduos em uma unidade orgânica, um *Geist* ou “espírito”, “a experiência interior do ‘nós’”. Porém, como a alma de W. E. B. Du Bois, o espírito é mais uma questão de sentimento do que de razão — “quanto mais profundo este sentimento, mais intensa a força vital das pessoas”. Depende das *raízes*, simbolizadas pela aldeia com “seus calmos telhados despontando nas colinas, sua fumaça à noite, seus poços, suas cercas e seus animais”. Todos os grandes povos começam como aldeões, ajustando seu destino coletivo aos contornos da terra, em reconhecimento a sua estreita afinidade com a Mãe Natureza. A segunda exigência é a raça. A história mundial não é mais a história linear da civilização segundo a perspectiva iluminista. Ela é, por outro lado, ao modo de Gobineau, a história da ascensão e queda de nações e raças. Entretanto, tal qual Du Bois, Spengler rejeita a alegação de Gobineau de que todo avanço cultural envolve a difusão de um tipo racial. Segundo Spengler, “raças não migram, homens migram”. Para ele, ao contrário, raça é uma questão de sentimento, através “da maior ou menor comunicabilidade da intuição, das sensações e pensamentos de um para outro” em palavras, símbolos e artefatos. Essa comunicação forma inevitavelmente “um sentimento comum”, que une gerações sucessivas da raça num todo.⁴⁴

Em seu começo, uma grande cultura (como a Grécia homérica ou a Pérsia zoroastriana) permanece austera, controlada, intensa, porque está impregnada da alma como força vital. Na fase seguinte (“verão”), esta consciência

*“Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma desperta da protoespiritualidade da humanidade pueril, uma forma proveniente da ausência de forma. O nascimento da cultura traz o dom da individualidade.”

cultural vital se estende das classes dominantes — por exemplo, os heróis homéricos e os guerreiros arianos da Índia védica — para o restante da população. Centros urbanos incipientes, como as cidades-estados gregas, Florença e Veneza durante o Renascimento, produzem grandes obras de arte e literatura, assim como os primeiros indícios da crítica às formas mais antigas (agora chamadas “clássicas”). Todavia os sinais de uma futura decadência começam a aparecer. A cidade cercada medieval já pressagia a cidade mundial cosmopolita:

Olhando de uma das velhas torres sobre o mar de casas, percebemos (...) o fim do crescimento orgânico e o início do inorgânico, e então o processo desenfreado de amontoar sem limite (...). *A história do mundo é a história da cidade.*⁴⁵

Na fase chamada civilização (“outono”), a cultura ainda assume sua forma e a força da continuidade da raça no sentido espiritual de Spengler, mas não possui vida independente. “A civilização pura, como processo histórico, consiste em um esgotamento progressivo de formas que se tornaram inorgânicas ou morreram.” Como nos reinos helenísticos do século IV a.C. ou no domínio omíada, “o fogo na alma diminui”. A cultura continua, “como um estropiado gigante da floresta primitiva”, a “empurrar os galhos pendentes para o céu”, freqüentemente durante séculos ou até mesmo milênios, como no caso das antigas e “petrificadas” civilizações do Egito, Índia e China.⁴⁶

A civilização madura (“inverno”) se tornou um parasita total. Agarra-se às raízes outrora vivas da cultura, que são seus próprios antepassados. “[A civilização] é um epílogo (...) a morte seguindo-se à vida, a rigidez seguindo-se à expansão (...) o mundo-cidade petrificante seguindo-se à mãe-terra...”⁴⁷ As fontes vitais de cultura repousam em uma série de conciliações através da “força misteriosa do solo”: entre o homem e a natureza, o ser humano e o *Volk*, o indivíduo e a comunidade. A civilização na fase madura, em compensação, traz tensão em vez de harmonia. Nega a existência do sagrado na sociedade cortando suas ligações com a natureza. Se o núcleo intelectual da cultura é a religião, o da civilização é a irreligião e sua constante mudança de valores e identidade. O que Nietzsche acreditava ser característico de um Ocidente em declínio, “a tresvaloração dos valores”, é de fato um traço marcante em *todas* as civilizações extintas, da Índia budista à Grécia helenística e à China taoísta: uma desordem deliberada e perturbadora do que um dia fora sólido e

harmonioso. As conquistas de tal civilização podem ser grandiosas e sofisticadas, mas ela sempre estará à beira da neurose.⁴⁸

Spengler anunciou que a Europa chegara à fase do inverno estéril no século XIX. Todas as suas realizações não passaram de derrotas expressivas e debilitantes de um mundo agonizante. “Uma soma incrível de intelecto e poder foi desperdiçada em falsas instruções.” Filosofias superficiais de otimismo — Comte, Herbert Spencer e Marx — surgiram para encobrir a decadência vital, apenas para serem negadas pelo pessimismo cético de Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. O século XIX precisou confrontar “fatos duros e frios de uma vida acabada (...)”. De grandes pinturas ou da grande música não mais pode haver dúvidas para o povo ocidental”.⁴⁹ Spengler não emprega o termo “degenerado”, mas este certamente descreve o que chama de homem civilizado. O “parasítico habitante da cidade” relaciona-se com os outros “de modo instável, em massas fluidas (...) [Ele] não tem tradição (...) religião, talento, utilidade”. Essas “massas humanas amorfas e abatidas, sucata de uma grande história”, são carregadas ao sabor do vento por cidades como Londres, Paris e Nova York, sem laços com a comunidade ou com a terra. Em resumo, a crítica vitalista de Spengler a *Zivilisation* misturou-se facilmente aos clichês da teoria da degeneração para criar uma imagem vívida de sociedade moderna à beira da auto-extinção.

O termo de Spengler para essa cultura ocidental moderna não é ariano nem teutônico, mas “fáustico”. Como o herói de Goethe, ele busca incansavelmente o conhecimento e a transformação. Seu produto principal, a ciência, é apenas a concretização dessa vontade ocidental indomável, que ela então projeta para o restante do mundo em termos mecânicos e não-orgânicos.⁵⁰ Spengler insistia que a visão mecânica ocidental do tempo, da natureza e da história está em oposição à realidade orgânica. O resultado é uma ilusão de expansão e melhoria ilimitadas com o passar do tempo, simbolizada pelos relógios e pelo espaço e representada pela física de Newton e pelo “desejo irreprimível de distância” do homem ocidental. Até 1800, explicou Spengler, a tendência expansiva da cultura fáustica foi dirigida para empurrar as fronteiras do conhecimento interior através da arte, da literatura e do desenvolvimento do estado político. Depois de 1800, conforme o Ocidente entrava “no inverno da plena civilização”, começava sua expansão sem remorso, através do capitalismo com seus mercados e processos tecnológicos sempre crescentes, e finalmente através do império.⁵¹

“O imperialismo é a civilização não deturpada.” A visão de Spengler estabelecia um paralelo com a de W. E. B. Du Bois mas também com a visão de

Thomas Mann, que falava do “imperialismo da civilização” cercando e ameaçando o espírito alemão.⁵² Todavia, enquanto os impérios passados foram construídos por meio da conquista e da absorção de outros povos, acreditava Spengler, os impérios europeus foram construídos pela conquista do espaço, concebidos como mercados. Spengler concordava com Du Bois, Lenin e J. A. Hobson que o imperialismo era basicamente um produto da atividade comercial. Os frenéticos apetites faustianos dos homens de negócio ocidentais — Cecil Rhodes cortando a selva africana e as savanas com estradas de ferro e rasgando a terra com minas de ouro e diamante — são apenas o “prenúncio de um futuro que ainda está próximo de nós”. Spengler anunciou implacável: “A tendência para a expansão é uma ruína, que prende, obriga à servidão e consome a humanidade da fase do mundo-cidade.”⁵³

A história da modernidade estava *estagnada*, limitada por seu próprio esgotamento de vitalidade cultural. “Precisamos levar em conta o fato desagradável de uma vida acabada”, disse Spengler, que impõe limites rígidos ao que pode ser feito. “Não temos liberdade para alcançar isso ou aquilo, exceto para fazer o que é necessário ou nada fazer.” Se o seu público não fez nada, advertia Spengler, a Alemanha seria extinta juntamente com o restante do Ocidente. Uma vez acabada a força vital, “tudo o que resta é a luta pelo mero poder, pela vantagem animal em si”. O mundo pós-ocidental aparece no horizonte especulativo de Spengler como uma paisagem congelada, selvagem, uma luta atávica de vida e morte entre nações e classes desarraigadas. “Na civilização recente até mesmo a mais convincente (...) idéia não passa de um esforço disfarçado puramente zoológico.”⁵⁴

Mas há uma possibilidade de escapar à destruição. Para Spengler, a história é um tipo de água corrente, onde “todas as coisas estão fluindo”. O lema de Heráclito rege o rio de força vital à medida que ele constantemente “inunda seus bancos de areia”. Todos os objetos são por fim carregados corrente abaixo, mas em certos momentos é possível agarrar a sorte e, praticando “a vontade de lutar”, arrastar uma nova *Kultur* livre do caos abrangente. Spengler acreditava que muitas vezes a história havia chegado a momentos decisivos como este no passado. Um foi a queda de Napoleão, outro a queda da República Romana na época de Júlio e Augusto César. Um criou o Império Romano, o outro, o Império Britânico. “Essas épocas deixaram para trás um mundo completamente transformado.”

Agora, Spengler acreditava, era a vez da Alemanha. “[A Alemanha] talvez não produza novos Goethe”, escreveu, “mas pode produzir novos Césares.”

SPENGLER E WEIMAR: GUERRA, POLÍTICA E DEMOCRACIA

Nós, retardatários da civilização ocidental, nos tornamos cépticos (...). Já não queremos idéias e princípios. Queremos a nós mesmos.

— Oswald Spengler, 1919

Spengler concluiu *A decadência do Ocidente* em 1914, mas o início da guerra interrompeu a revisão final. Adolf Hitler mais tarde escreveu sobre o mês de agosto daquele ano: “Para mim, assim como para todo alemão, agora começou o período principal e mais inesquecível de minha existência. Comparado aos acontecimentos desta batalha gigantesca, todo o passado retrocedeu ao nada insignificante.”⁵⁵ Por causa de uma visão e um coração fracos, Spengler não podia se alistar no exército, mas logo foi tomado pelo afã da guerra. Em 25 de outubro escreveu ao amigo Hans Klores: “Estou muito otimista. Nós ganharemos...” Ele estava preocupado com o fato de uma Alemanha vitoriosa vir a ser contaminada pelo mesmo “americanismo cruel”, a veneração por “capacitação técnica, dinheiro e um olho atento aos fatos” que o restante da civilização ocidental em seu crepúsculo. Mas, em contrapartida, ficou confiante no futuro assim que começou a revisar o texto final.⁵⁶

O primeiro volume de *A decadência do Ocidente* apareceu em abril de 1918, em meio à última grande ofensiva alemã. A grande Bertha* bombardeava Paris, e as forças armadas alemãs pareciam em boas condições de vencer. Até mesmo a morte de seu cunhado naquela semana não abateu a convicção de Spengler de que a Alemanha ergueria um império poderoso sobre as ruínas de uma Europa decadente e expandiria seu poder para o leste, rumo aos montes Urais. Então veio uma decepção atrás da outra, não só para Spengler, mas para todos que apostaram na vitória redentora da Alemanha.

Naquele verão as tropas ofensivas de Lüdendorff são derrotadas pelos contra-ataques dos países aliados e as unidades militares começam a recuar. No final de outubro os aliados da Alemanha — Turquia, Áustria e Bulgária — renderam-se, e os exércitos britânico, francês e americano dominaram as fronteiras alemãs do oeste e do sul. Em 3 de novembro a marinha alemã imperial se

*Bertha era o nome dado aos canhões alemães que bombardearam Paris em 1918. (N. da T.)

rebelou na base naval de Kiel, sendo seguida pelas unidades do exército. No dia 9 o cáiser abdicou; no dia 11 um armistício interrompeu o avanço implacável das forças aliadas.

Com a rápida queda da autoridade principal, sentimentos revolucionários espalharam-se da Rússia bolchevique para a Alemanha. Marinheiros e soldados formaram comitês armados ou “soviets”, seguidos por trabalhadores em Munique e Berlim. Desde o início de dezembro de 1918, as principais cidades da Alemanha foram governadas sob a mira das repúblicas soviéticas. O governo deixara de existir, enquanto na conferência de Versalhes funcionários civis não tinham escolha a não ser fazer concessões e mais concessões aos Aliados vitoriosos. Finalmente o partido de esquerda fundador da República de Weimar, os sociais-democratas, foi forçado a conseguir que o velho inimigo, o exército, restabelecesse a ordem. De janeiro a maio de 1919, o exército e as unidades de veteranos voluntários (os *Freikorps*) suplantaram as revoltas em Berlim, Munique e outras cidades. Milhares morreram, muitos a sangue-frio. Spengler estava em Munique durante todo o sórdido episódio: “Nada a não ser fome, saques, sujeira, perigo e relaxamento [*Trottelei*] sem paralelo”, escreveu a um amigo.⁵⁷

A primeira reação de Spengler foi o desespero: “Tudo que eu amava profundamente” estava acabado. “Por que merecemos este destino?” A velha ordem política da Alemanha guilhermina, com sua disciplina prussiana tradicional e suas virtudes, morrera nas trincheiras. Ainda com tempo, Spengler conseguiu ver uma luz prateada através das nuvens de destruição e desespero. “Vejo na revolução os meios para nos salvarmos, se esses que construirão nosso futuro souberem fazer uso dela.” A revolução de 1919 foi a mais sangrenta e a mais violenta que a Alemanha já sofrera. O preço da destruição e da morte foi bem pior do que em 1848, e muitos a compararam à Comuna de Paris em 1871 ou até mesmo, como fez Spengler, à Revolução Francesa em 1789. Os construtores do futuro a quem Spengler se referia eram os veteranos e o exército que haviam salvado a Alemanha do bolchevismo e agora constituíam, ele e outros acreditavam, o centro de “disciplina, poder organizador e energia” na sociedade.⁵⁸

Os soldados que voltavam à Alemanha pareciam imbuídos de uma força purificadora. Um deles, Ernst Jünger, descreveu a si mesmo e aos companheiros como “uma geração nova, uma raça que foi endurecida e internamente transformada por todos os tiros e bordoadas da maior guerra da história”.⁵⁹ Com eles, o ideal pré-1914 de rebelião jovem conseguiu sobreviver à guerra.

Por outro lado, as demais instituições da sociedade alemã perderam o crédito com a derrota. A nova Constituição de Weimar tornou-se logo suspeita: “Um terno inglês padrão”, zombou o estudioso Carl Schmidt, dando a entender que ela representava um falso liberalismo estrangeiro.⁶⁰ As universidades, pilares oficiais da República de Weimar, estavam profundamente estremecidas. O pessimismo cultural radical já não estava do lado de fora de seus portões; era agora uma força ativa dentro delas. Classes e currículos se tornaram o campo de batalha de uma nova guerra cultural entre aqueles que tentaram recuperar algo dos destroços e os outros para quem o triunfo inevitável da *Kultur* sobre a *Zivilisation* só havia sido suspenso devido ao colapso da Alemanha.

Como instrumento de destruição e renovação, o marxismo revolucionário também se mostrara no fim. A insurreição espartaquista de 1919 custou à esquerda comunista o apoio do mais valioso distrito eleitoral da Alemanha do pós-guerra, os veteranos, que ajudaram a suprimi-la. Para a geração da guerra constituída de intelectuais formados nas universidades — homens como Carl Schmidt, Hans Freyer, Martin Heidegger e Arthur Moeller van den Bruck, assim como Oswald Spengler — a renovação da Alemanha agora precisava vir de uma revolução da direita, não da esquerda. Ela não viria de uma volta ao velho conservantismo da Alemanha guilhermina e de Bismarck, e sim de uma direita nova, radical, motivada pelos desastres de 1918 e 1919 e inspirada por ícones do pessimismo cultural como Lagarde, Nietzsche e agora Oswald Spengler.

O período de 1918 a 1919 provou ser um desastre para o futuro político da Alemanha, mas fez a fama de Spengler. Ele previu para os amigos que *A decadência do Ocidente* funcionaria “como uma avalanche em um lago raso” e estava com a razão, embora não tenha sido totalmente conforme esperava. Seu livro vendeu imediatamente a uma velocidade que forçou o editor a publicar uma segunda edição. A reação da velha elite acadêmica foi negativa, como era de esperar.* Todavia estudiosos mais jovens como Hans Freyer revelavam mais respeito por seu método e seus propósitos. Thomas Mann adquiriu um exemplar no verão de 1919 e passou todo o mês de julho lendo. Ele comparou o efeito emocional provocado nele às emoções de ler Schopenhauer pela primeira vez e o considerou “o livro mais importante” da época. A obra também encorajava seu pessimismo em relação ao futuro imediato: “Agora o que está por vir é o domínio anglo-saxão do mundo, que é a *Zivilisation* aperfeiçoada.”⁶¹

*Adolf von Harnack, o grande cérebro da “escola de crítica superior” de estudos bíblicos, contou a Spengler em uma carta que ele achou o livro “dúbio, arbitrário e inválido”. *Letters*, pp. 85-86.

O filósofo vienense Ludwig Wittgenstein leu *A decadência do Ocidente* e foi fulminado; o livro de Spengler pode até ser em parte responsável por guiá-lo do positivismo lógico para uma abordagem completamente nova da filosofia.⁶² Max Weber ficou menos impressionado. Ele concluiu que Spengler não passava de um “diletante muito esperto e instruído”, mas o convidou a falar em seu seminário de sociologia na universidade em Munique. Spengler aceitou. Ele e Weber, um dos autores da Constituição de Weimar, prepararam-se para um dia e meio de debate em dezembro de 1919. Embora Weber tenha se comportado de modo perfeitamente cortês, seus alunos esquerdistas foram menos cordiais, arrancando “pedra após pedra” do “modelo intelectual” de Spengler. Spengler não se deixou amedrontar — ele sabia que seu livro era um *succès de célèbre* nos círculos que desejava impressionar.⁶³

No fim de 1919 Elisabeth Förster-Nietzsche leu *A decadência do Ocidente* e ficou tão maravilhada com ele que conseguiu um meio de Spengler receber o importante prêmio Nietzsche. Spengler era agora uma figura pública. Não acos-tumado à celebridade, foi forçado a impor uma lista de três dias de espera na fila interminável de visitas. No entanto também quis usar sua posição para moldar o novo cenário político. Por conseguinte, publicou um artigo intitulado “Pessimismo”, que era uma resposta aos críticos de seu livro, como Arthur Moeller van den Bruck, que o acusara de inspirar a tristeza e a destruição. Ao contrário, argumentava Spengler, ele se via como o profeta de um ressurgimento nacionalista para a Alemanha — e com este o extermínio do último elemento corrupto do Ocidente, incluindo a própria República de Weimar.

Logo após o sucesso de *A decadência do Ocidente*, Spengler decidira voltar seus talentos para o comentário político. O resultado foi o lançamento de *Prussianismo e socialismo* no começo de 1920. O livro transformou Spengler num formidável apologista intelectual da revolução alemã de direita. Assim como Moeller van den Bruck estava tirando o nacionalismo alemão da mais velha tradição bismarckiana,* tal era a meta de Spengler de levar o socialismo para longe dos marxistas. Como Brooks e Henry Adams, Spengler concluiu

*Embora Moeller tenha escrito uma revisão crítica de *A decadência do Ocidente*, sua própria visão da Alemanha e da história não era muito diferente. Ele julgou antiquado e impróprio o nacionalismo alemão bismarckiano pré-1941. Em 1922 Moeller formulou sua própria concepção do futuro da Alemanha, a de um grande império germânico da Europa central que conciliaria todas as classes sociais e todas as contradições da história alemã, a qual ele batizou o “terceiro Reich”. Este terceiro Reich (seguindo o império alemão medieval ou primeiro Reich e o segundo Reich dos Hohenzollerns) seria animado pela geração mais jovem e vivaz da guerra: “Eles têm Darwin e Nietzsche do lado deles.” Até 1932 o termo “terceiro Reich” não estava associado ao de Hitler e os nazistas, mas a Moeller van den Bruck.

que uma economia de comando socialista vertical poderia salvar a sociedade moderna. Ele esperava agora poder conciliar as “respeitáveis classes trabalhadoras”, incluindo os ex-veteranos, com a visão de um nacionalismo alemão nietzschiano. Juntos, trabalhadores, soldados, técnicos e intelectuais de direita se uniriam para acabar com os capitalistas e a turba internacional. Eles substituiriam a “ditadura da organização” pela “ditadura do dinheiro” na Alemanha do pós-guerra.⁶⁴

O que ofendeu Spengler e outras figuras da revolução da direita acerca do socialismo marxista não era o fato de ele ter dado autonomia à classe operária e retraído o alto comércio e as finanças — eles próprios estavam planejando isso.⁶⁵ Eles se distanciaram do marxismo porque o viram como parte de uma civilização agonizante. Pensar na sociedade em termos de categorias, como proletariado, burguesia e luta de classes era antiquado: era, conforme declarou Hans Freyer, “o modelo de anteontem”. Uma nova sociedade e uma nova cultura requeriam novas categorias políticas. Spengler proporcionava então uma categoria política crucial com *Prussianismo e socialismo*.

Spengler despedaçara o liberalismo, característica determinante da modernidade, ao longo de seu eixo central, separando o desejo de igualdade da necessidade de liberdade. Liberdade, mostrava ele, era um beco sem saída; ela só faz conduzir à decadência cultural e à perda da vitalidade, como na Inglaterra e na América do Norte, nações habitadas por pessoas “sem raízes e portanto sem um futuro”. Por outro lado, a igualdade descendia diretamente da velha tradição militar prussiana. “O rei Frederico Guilherme foi o primeiro socialista”, anunciou, “e não Marx.” A tradição prussiana de disciplina e abnegação poderia construir uma comunidade moderna, irmanada, de homens unidos pela obediência, pela serventia e pelo instinto. Este “verdadeiro socialismo” destruiria o capitalismo e o marxismo, já que ambos eram ideologias do passado falsas e degeneradas.

O socialismo prussiano ou “nacional-socialismo”, como Spengler chamava, canalizaria e dirigiria as energias vitais do povo alemão para um novo todo integrado e orgânico, conforme os intelectuais alemães sempre sonharam. Tal comunidade “é uma expressão de força sublime e liberdade, algo que o estrangeiro nunca pode entender”. Os homens aprenderiam a trocar a “liberdade prática” do tipo inglês e americano por uma “liberdade interior”, que consegue descarregar obrigações para o todo orgânico. “A organização da produção e da comunicação feita pelo Estado; todo mundo deve servir ao Estado (...). Cada cidadão tem seu lugar definido na totalidade. Ele recebe suas ordens e

a elas obedece.”⁶⁶ O lema do nacional-socialista não é (como o do liberal Werner Sombart) “cada um por si mas ‘cada um pelo outro’”. Spengler clama pela ascensão de uma nova elite para a Alemanha, composta de jovens que ignorassem a desprezível “verbosidade” política e que “fossem capazes de compreender o que é potente e invencível em nossa natureza e estivessem preparados para seguir adiante, fosse o que fosse”.⁶⁷

A visão de Spengler de um novo nacional-socialismo teve quase a mesma relevância que *A decadência do Ocidente*. O próprio Spengler notou que o livro encontrou fortes seguidores entre os políticos e industrialistas mais jovens.⁶⁸ Moeller van den Bruck recebeu grande inspiração dele (da mesma maneira que antes Spengler havia se inspirado em *O estilo prussiano*, de Moeller) e argumentou numa linha semelhante que um “terceiro Reich” deveria ser socialista, no sentido de usufruir de uma unidade orgânica abnegada e ser um inimigo do capitalismo decadente. Um socialismo militante e militar assomava agora como a grande indicação do futuro alemão. Ernst Jünger escreveu um panfleto político com um título bem marxista, *O trabalhador*, apontando as afinidades entre trabalhadores e soldados como os construtores de uma cooperativa do futuro. Spengler elogiou muito o trabalho de Jünger, e logo o trabalhador forte e virtuoso já não era mais um símbolo de revigoração da esquerda marxista mas da extrema direita.

Inevitavelmente, essa imagem do trabalhador alemão livre mas arraigado fundiu-se com o guerreiro livre do mito neogobiniano. *A decadência do Ocidente*, de Spengler, encontrou eco em seu companheiro de Munique, o anti-semita místico Dietrich Eckhart. Em janeiro de 1919, Eckhart e um grupo associado com a Sociedade Pangermanista de Thule formaram um novo partido político, o Partido do Trabalhador Alemão. O emblema da Sociedade de Thule do vitalismo ariano, a suástica, tornou-se um símbolo político público. Quando Alfred Rosenberg juntou-se ao partido em maio, trouxe o amigo Adolf Hitler, que logo se tornou seu principal porta-voz. Rosenberg também adotara as idéias de Spengler, e tanto ele como Eckhart fizeram Hitler ver a importância de Spengler como um “verdadeiro” pensador alemão, juntamente com outras figuras como Gobineau e Houston Chamberlain. Em 1920, Hitler mudou o nome do Partido do Trabalhador Alemão para Partido Nacional-Socialista do Trabalhador Alemão, refletindo os dois temas da revolução da direita: o nacionalismo *völkisch* e o socialismo alemão de Spengler.

O segundo volume de *A decadência do Ocidente* apareceu em maio de 1922, entre súbitos golpes militares e inquietação política. O livro era até mesmo

mais relevante e diretamente político que o primeiro no tratamento de temas como a morte do liberalismo e o suicídio do Ocidente. Spengler atacava o liberalismo como a ideologia antiquada e falida de uma *Zivilisation* agonizante e sua espécie em extinção: a burguesia de mentalidade mercantil. As democracias burguesas funcionam

com a bajulação desavergonhada do público, com mentiras fantásticas sobre os oponentes (...) com jogos e presentes, ameaças e golpes, mas acima de tudo com o dinheiro. O dinheiro manipula o processo de acordo com o interesse daqueles que o possuem, e assuntos de eleição se tornam um jogo preconcebido, encenado como autodeterminação popular.⁶⁹

Se o primeiro volume de Spengler apresentou a história como a história de povos e nações, o segundo mostrou o futuro como “a luta não de princípios mas de homens, não de ideais mas de qualidades raciais, já que o poder executivo é o princípio e o fim”. Napoleão, César e Alexandre aparecem não apenas como reis ou chefes militares, mas como criadores de povos. “Talento político”, escreveu, “nada mais é que a confiança em seus líderes.” O cesarismo, não as constituições, se tornaria o principal elemento político da nova era. O poder do Estado moderno passaria às mãos de “supostos Césares, aventureiros e individualistas, generais dissidentes e reis bárbaros” para quem o *Volk* e a nação apenas “fazem parte da paisagem”. Tal criatura, pensou (escrevendo em 1922), já havia aparecido na Rússia em Leon Trotsky. “Em nosso mundo germânico”, acrescentou Spengler, “os espíritos de Alarico e Teodorico voltarão” para acabar com “a ditadura do dinheiro e sua arma política, a democracia, novamente. A espada triunfará sobre o dinheiro.”⁷⁰

O trabalho de Spengler induziu a uma resposta ambígua. O ilustre historiador Eduard Meyer atribuiu-lhe marcas fortes e, embora expressasse dúvidas acerca do método e das evidências adotados, concordava com as conclusões gerais do livro. De fato, declarou, “vejo o futuro de nossos povos talvez até de modo mais pessimista do que ele”.⁷¹ Outros admiradores, como Thomas Mann, perceberam claramente pela primeira vez o programa político autoritário de Spengler e o repudiaram. Mann dali por diante se referia a Spengler como o “imitador inteligente” de Nietzsche (na verdade, o “macaco de imitação” dele) e começou a tratar suas obras com indiferença e até mesmo desprezo. Ao mesmo tempo, Mann captava o propósito maior de Spengler ao escrever A

decadência do Ocidente: tornar-se o sucessor de Nietzsche na prática da filosofia do niilismo. Spengler pretendia transformar a própria história (como Nietzsche poderia dizer) em “um martelo poderoso” para “acabar com as raças degeneradas e decadentes a fim de constituir uma nova ordem de vida”. Nesse sentido, *A decadência do Ocidente*, segundo Spengler declarou a vários correspondentes, “causou o efeito esperado”.

Spengler acreditava que um nacional-socialismo estava chegando e atingiria bem além uma coalizão política dos veteranos e da classe trabalhadora. “Todo alemão é um trabalhador”, observou em *Prussianismo e socialismo*, “faz parte de seu modo de vida.” Isso incluía membros do exército assim como maquinistas e artesãos, industrialistas e fabricantes de armamentos — até mesmo funcionários do governo e profissionais liberais. Tais homens perderiam o *status* do burguês estereotipado, “mesquinho, tacanho e degradante”, e se tornariam os administradores indispensáveis da maquinaria industrial e estatal.⁷² A visão de Spengler da futura nação socialista sustenta uma forte semelhança com aquela de Brooks Adams, com uma elite tecnocrática disciplinada de engenheiros e outros técnicos tirando a Alemanha de sua “estreiteza feudal-agrária”. Tal qual Adams, Spengler também dotou esse futuro socialista da autoridade temerosa da fatalidade histórica; não fazia sentido protestar contra a versão deles do futuro, os dois escritores asseguravam aos leitores, porque ele (o futuro) estava predeterminado pelo destino.

Porém sob a elite de Spengler também pulsam os ritmos austeros e firmes da vontade de poder de Nietzsche. A reviravolta total da sociedade pelos princípios socialistas seria uma verdadeira tresvaloração dos valores, acreditava Spengler, à medida que tudo ia sendo transformado numa única *totalidade* de Estado, homem e máquina. “Não precisamos mais de ideólogos”, insistia, “precisamos de firmeza, precisamos de ceticismo destemido, precisamos de uma classe de mestres socialistas.” E acrescentou de forma melodramática: “E repito, socialismo significa poder, poder e poder.”⁷³

Spengler buscou conciliar a igualdade socialista com o nacionalismo *völkish*. Seu esforço afetou profundamente os esquerdistas que aderiram ao Partido Nacional-Socialista de Hitler, como Josef Goebbels e Gregor Strasser. Em junho e julho de 1925, Strasser escreveu duas cartas a Spengler, uma longa e outra curta, expressando sua admiração pelas recentes obras e o persuadindo a observar a similaridade entre seus próprios ideais e os ideais do Partido Nazista. Os nazistas também tencionavam provocar uma “revolução em prol de um socialismo alemão”, disse Strasser. A despeito do fracasso do golpe de 1923

em Munique e da prisão de Hitler, Strasser anunciou, “a grande idéia política do nacional-socialismo não havia falhado, era apenas um começo”.⁷⁴ Spengler duvidou. Tal qual Moeller van den Bruck e outros nacionalistas radicais, o julgamento inicial de Spengler sobre Hitler e o Partido Nazista era extremamente negativo. “O desbravador precisa ser um herói”, resmungou ao discutir Hitler, “não basta ter uma inclinação heróica.” Suas esperanças se concentravam em vários generais alemães e em Fritz Seldte, o cabeça do grupo de veteranos Stahlhelm. Hitler, em contrapartida, parecia fraco e indeciso; Spengler reclamou que os nazistas não pudessem se decidir se eram de direita ou de esquerda.⁷⁵

Ele também sustentava opiniões muito diferentes na questão racial dos nazistas. Spengler freqüentemente empregava termos como “raça superior” e “sangue”. Mas sua idéia de raça estava subordinada ao seu ideal de *Kultur*. Nisso ele lembra muito outro estudioso do meio universitário alemão, W. E. B. Du Bois. Ambos viam a raça como o envolvimento orgânico de seres humanos na realidade espiritual do povo, o *Volk*. Raça era uma questão de espírito, não mera biologia. Outros, naturalmente, perdem a paciência com esse tipo de distinção acadêmica. Hitler, Rosenberg e o outros líderes nazistas estavam presos ao forte pessimismo racial neogobiniano dirigido contra os judeus. A insistência deles na pureza racial e na descendência ariana contrastava muito com a atitude expressada pelo amigo de Spengler, Fritz Seldte: “Mandamos para o inferno a patente e o *status* (...). Vemos apenas o homem. Só o caráter deveria contar.”⁷⁶

Conforme mostrou H. Stuart Hughes, o crítico mais perceptivo de Spengler, um certo esnobismo também teve seu papel na hostilidade de Herr Doktor Spengler contra Hitler, um boêmio radical vulgar. A reação de Hitler foi rápida e direta: “Acusam-me de ser um bárbaro”, disse a um associado. “Claro que somos bárbaros. Estamos orgulhosos de ser bárbaros.”⁷⁷ Mas talvez a objeção definitiva de Spengler em relação a Hitler era de que a visão nazista de salvação por meio de um movimento de massa ofendia seu significado nietzschiano de relativismo histórico. Um verdadeiro estudioso de *A genealogia da moral* e *Zaratustra* só poderia olhar com descrença a possibilidade de um entusiasmo político de massa transformar os desígnios do destino. Em 1924 ministrou uma palestra na Universidade de Wurzburg sobre “Os deveres políticos da juventude alemã”. Em seu discurso advertia que “a política nacional de hoje é considerada meio inebriante”, na qual marchas e procissões substituíram a séria reflexão sobre o futuro da Alemanha. “Indubi-

tavelmente, essas coisas satisfazem as emoções, mas (...) trompetistas dificilmente chegam a gerais.”⁷⁸

Porém, quando a Grande Depressão atingiu a Alemanha deixando um terço de seus trabalhadores desempregados em 1932, a opção política subseqüente entre comunismo e Hitler levou Spengler e outros céticos para o lado nacional-socialista. Naquele ano Ferdinand Fried, editor do jornal nacionalista conservador *Die Tat*, publicou *O fim do capitalismo*, obra imensamente popular que declarava, ao modo de Spengler, que a sociedade capitalista havia finalmente terminado e teria que ser reabsorvida pela sociedade através de seu agente, o Estado. Werner Sombart afirmava haver um consenso de que a Europa no século XIX “experimentara um período de declínio” — um início de consenso, observou, com Jacob Burckhardt e Nietzsche. “Nós que presenciamos o término desse declínio podemos agora pela primeira vez mensurar a extensão e a profundidade da devastação” na vida política, social e espiritual da Alemanha. “Só quem acredita na força do demônio”, concluiu maliciosamente Sombart, “pode entender o que aconteceu na Europa ocidental e na América nos últimos 150 anos.”⁷⁹ A única esperança era Adolf Hitler, disse outro sociólogo, que “destruirá os restos mortais do século XIX e abrirá caminho para a história do século XX”. O próprio Hitler deixou claro que estava preparado para esse tipo de trabalho de demolição cujo objetivo era acabar com o “ergotismo” da época. “Não há meio-termo”, escreveu ele em *Minha luta*. “As decisões mais sérias e mais desumanas terão de ser tomadas.”⁸⁰

Na eleição de 1932 Spengler decidira votar em Hitler e até mesmo pendurou a bandeira da suástica na janela de sua casa em Munique. Hitler ainda era “um tolo”, acreditava, “porém não devemos abandonar o movimento”. Em 1933, depois da ascensão de Hitler ao poder, o entusiasta do nazismo, Hans Freyer, chefiando o Instituto de Pesquisa Histórica da Universidade de Leipzig, escreveu a Spengler oferecendo-lhe a cadeira de Cultura e História Universal. O grande sonho de Spengler, a carreira de professor universitário, podia agora ser realizado, se ele quisesse. Mas foi forçado a recusar, conforme contou a Freyer, em parte para preservar sua solidão, mas também, suspeita-se, para preservar sua independência em relação a um ambiente intelectual que estava rapidamente se politizando.

Ora, os nazistas estavam determinados a submeter as respeitadas universidades alemãs ao controle deles. A história da aquisição do controle da vida acadêmica e intelectual da Alemanha pelos nazistas é a história da pressão de

dentro e de fora.⁸¹ O primeiro grande sucesso do partido ocorrera entre os estudantes universitários e através deles os nazistas assumiram o controle da União Nacional Estudantil. Estudantes vestidos com camisas marrons e faixas da suástica no braço eram uma cena normal nas salas de aula bem antes de 1932; depois eles se transformaram em turbas violentas, queimando livros e manifestando-se contra os professores judeus.

Muitos professores não ficaram chocados nem mesmo desapontados — pelo menos no princípio. Na Universidade de Bonn, o sociólogo Eduard Spranger alegava que os estudantes nazistas representavam um “movimento nacional genuíno”, ainda que suas táticas fossem por vezes “indisciplinadas”.⁸² Embora o novo governo nacional-socialista se recusasse a conceder a seus partidários estudantes o poder que eles exigiam para contratar e despedir os professores, ele tornou a estabilidade no cargo uma questão de ideologia política. Foram despedidos mais de setecentos membros da faculdade como pacifistas e esquerdistas, enquanto as disciplinas acadêmicas que os nazistas consideravam “teóricas” ou “apolíticas” foram destituídas de recursos financeiros e humanos. Nesses assuntos eles contaram com a ajuda considerável dos próprios membros da faculdade. O ilustre filósofo e reitor da Universidade de Freiburg, Martin Heidegger, ajudou a expulsar os judeus das posições acadêmicas. O jurista Carl Schmitt ajudou a formular as novas leis que discriminavam os judeus, “o inimigo mortal de toda produtividade genuína de todas as outras pessoas”. Werner Sombart e Hans Freyer representavam uma sociologia nazista politicamente correta em conferências internacionais.⁸³ E, como já vimos, antropólogos e biólogos como Eugen Fischer e Alfred Ploetz cooperariam totalmente com os nazistas.*

Naturalmente esses eram homens com posições a proteger. Spengler podia se dar ao luxo de ser mais independente. Estava sob a pressão crescente dos golpes do partido contra o seu “pessimismo”, que realmente significava sua contrariedade em apoiar o regime de Hitler. No verão de 1933, sob pressão dos amigos e aliados políticos, Spengler finalmente concordou em conhecer Hitler, mais precisamente no Festival de Bayreuth.

Foi um momento estranho. Esses dois homens, o veterano convertido em demagogo anti-semita e o estudioso universitário transformado em mago político, se encontravam no topo do mesmo monte que Richard Wagner e Friedrich Nietzsche haviam subido juntos, debaixo de chuva, em 1876, quase sessenta

*Veja o Capítulo 4.

anos antes. Eles representavam a confluência de dois canais profundos e velozes atravessando a paisagem cultural alemã: um fluindo de Gobineau a Wagner e Houston Chamberlain, o outro, de Nietzsche e seus seguidores nacionalistas radicais. Spengler e Hitler, ao modo deles, eram os próprios profetas do pessimismo cultural. Ambos agora olhavam para a frente, para o *Götterdämmerung* da velha ordem européia — o crepúsculo dos deuses do Ocidente liberal — do qual uma nova era nasceria. Ainda assim, o encontro em si provou ser um anticlímax. Eles falaram sobre uma diretriz para a França — e para a Igreja Católica. Hitler elogiou e bajulou o mais velho e falou sobre a necessidade de atrair os não-partidários para o movimento nazista. Mas Spengler deve ter percebido que o ditador possuía seus próprios planos, os quais não mais incluíam seus colegas.

Na primavera seguinte Spengler publicou *A hora da decisão*. Era um livro profundamente sombrio. Boa parte dele fora escrita antes da eleição de Hitler a chanceler no ano anterior, mas Spengler decidiu nada mudar.* Ele reiterava sua visão de que a Alemanha era agora a principal nação no mundo, situada como estava entre a Ásia e as grandes revoluções que lá aconteciam (na Rússia e na China) e a Europa ocidental com seu declínio econômico. O mundo estava prestes a se partir em dois, disse, entre a luta de classes no Ocidente e as novas nações e impérios não-brancos do Oriente. A nação alemã ainda “era jovem o bastante para enfrentar problemas históricos de âmbito mundial” e os resolver. Mas o simples “desejo de lutar” já não bastava. Ele chamava os nazistas de “jovens eternos”, a quem faltavam a maturidade e a atenção necessárias para solucionar a crise do Ocidente. Hitler havia abandonado as tradições consagradas do prussianismo, do exército e da aristocracia, e estava adotando um tipo perigoso de socialismo ainda não experimentado. “Os membros dos círculos nacionalistas que tomaram a palavra como um lema até então não haviam compreendido que o socialismo é uma característica, não uma política econômica.”⁸⁴

A hora da decisão falhou enquanto uma convocação para derrubar Hitler; era apenas o equivalente germânico do *America's Economic Supremacy* (A supremacia econômica da América), de Brooks Adams, o tipo de chamado agora-ou-nunca na luta global próxima que viria para dominar a literatura decadente na era das edições de massa e por fim substituí-la por completo. Todavia, no clima intelectual do Terceiro Reich, qualquer coisa menor que

*Ele enviou uma cópia a Hitler quando foi publicado.

o apoio total equivalia à crítica sincera. Embora o editor conseguisse terminar sua primeira impressão, o livro foi proibido imediatamente e os exemplares arrancados das estantes das livrarias. Os ataques a Spengler na imprensa aumentaram, assim como sua sensação de isolamento. Conforme um dos amigos que restaram escreveu a outro depois da proibição de *A hora da decisão*: “Ele está aos poucos se transformando numa figura mítica; doente, sem sair do quarto semanas a fio, cada vez mais incapaz de tolerar os homens e a humanidade.”⁸⁵

Com as universidades e os intelectuais subjugados, os nazistas a seguir impuseram padrões raciais arianos ao exército alemão em fevereiro de 1934, sob o protesto de muitos generais. Quatro meses depois veio o massacre dos revolucionários de Ernst Roehm e dos grupos de veteranos, denominado A Noite dos Longos Punhais. Também foram assassinados vários líderes conservadores e generais, juntamente com o único nazista que Spengler respeitava, Gregor Strasser. Em outubro de 1935 Spengler deixou sua posição honorária nos Arquivos Nietzsche. Elisabeth Förster-Nietzsche, com 89 anos, viveria menos de um mês. Ela fora uma firme partidária de Hitler quase desde o momento em que o nome dele chegou às manchetes.* Sua subida ao poder em 1933, contou ela a uma amiga, a deixara “embriagada de entusiasmo”. Ela transformou os Arquivos Nietzsche em um potencial santuário nazista, com cerimônias e recepções assistidas por Hitler e outras celebridades nazistas — mas não por Spengler. Nesse momento ela escreveu uma carta a ele expressando sua perplexidade com vista à retirada dele dos Arquivos e sua relutância em apoiar Hitler. Não havia o “grande Führer” alcançado os mesmos ideais e metas que ele falara em *Prussianismo e socialismo*? Spengler nunca respondeu.

Em novembro morria Elisabeth Förster-Nietzsche; Hitler foi ao enterro, assim como ao de Houston Stewart Chamberlain sete anos antes. Em março seguinte, Oswald Spengler sofreu um forte ataque cardíaco e morreu em seu apartamento. Aos 56 anos, sua morte não foi quase notada. Um dos que a perceberam foi Thomas Mann. Mann estava morando em Zurique, exilado do regime nazista a que menosprezou. Depois de ler o obituário, Mann escreveu em seu diário que ao ler pela primeira vez *A decadência do Ocidente*, há quase vinte anos, sentira “uma certa afinidade de valores espirituais”. Spengler “tam-

*Todos que trabalhavam nos Arquivos, segundo um observador, de Elisabeth ao porteiro, eram entusiastas do nazismo.

bém havia extraído seu conceito de decadência principalmente de Nietzsche — o que mais o preocupava era a decadência dos valores culturais”. Mas tão logo Mann percebera o profundo “desprezo pela liberdade humana” oculto em Spengler aprendera a odiá-lo. Mann concluiu:

Morreu jovem em amargura e tristeza, eu deveria pensar. Mas ele fez coisas terríveis para se preparar para o que havia de vir, e cedo soou as notas que nos ensurdecem hoje.⁸⁶

CAPÍTULO 8

ACEITANDO A DERROTA

Arnold Toynbee

Sei que guardo uma certa “hostilidade” pela civilização ocidental e sempre busco entender por quê (...). É que para mim, de certo modo, o Mundo Antigo é a verdadeira morada do espírito humano, e o que veio depois é lamentável — como o malsucedido latim.

— Arnold Toynbee para Gilbert Murray, 1930

Uma das primeiras pessoas a comprar um exemplar de *A decadência do Ocidente* quando este surgiu em Londres chamava-se Arnold Toynbee. Ele achou o livro inspirador e espantoso. Cada página fervilhava “com *flashes* de percepção histórica” acerca do mesmo problema que o próprio Toynbee tinha planejado tratar: a ascensão e a queda das civilizações. Conforme escreveu bem depois: “No princípio eu quis saber se toda a minha investigação havia sido demolida por Spengler antes mesmo de as perguntas, sem falar nas respostas, terem tomado forma em minha mente.”¹ No fim, contudo, o livro de Spengler serviu como um estímulo à ação. Naquele verão Toynbee preparou o esboço para o que viria a se tornar o *Estudo de história*, uma descrição completa da história da humanidade, de Hamurábi a Hitler, em doze grossos volumes. Por fim, a obra ofuscaria *A decadência do Ocidente* até mesmo como a mais conhecida avaliação do lugar ocupado pela civilização ocidental na história mundial.

Arnold Toynbee pertencia a uma tradição intelectual muito diferente da de Spengler, tradição essa que Spengler menosprezava: o liberalismo inglês do fim do século XIX. Isso porém não impediu Toynbee de compartilhar muitas das suposições e preocupações do estudioso alemão. A exemplo de Spengler, Toynbee adotou o Império britânico como símbolo do moderno Ocidente. Assim como *A decadência do Ocidente, Estudo de história* fora moldado com base na convicção de que o papel da Grã-Bretanha na história estava chegando ao fim. Em uma excursão a Creta em 1912, Toynbee descobriu um sofisticado palácio barroco construído por um príncipe veneziano pouco antes de a ilha ter sido invadida pelos turcos. Enquanto contemplava as ruínas, escreveu Toynbee, ocorreu-lhe o seguinte pensamento: “Se o império veneziano pereceu, o britânico não podia ser imortal.” Aquele instante de melancolia permaneceria nele por toda a vida: a fragilidade das esperanças e das expectativas humanas, incluindo as dele próprio, perante as forças maiores da história e do tempo.

Toynbee era de uma geração de intelectuais desencantados que dominava a cena inglesa no período do entreguerras. Eles viam o Império britânico como o representante dos valores desprestigiados de uma era vitoriana “eufórica” e “hipócrita” e esperavam impacientes por seu fim. Compartilhavam entretanto mais dessa perspectiva vitoriana do que conseguiam admitir. O otimismo liberal dos primeiros vitorianos já vinha desaparecendo muito tempo antes de Toynbee nascer. Isso em boa parte devia-se ao medo da degeneração que lançara sérias dúvidas quanto ao futuro da sociedade civil na era industrial. Se o pavor da degeneração havia retraído o liberalismo inglês, o trauma da Primeira Guerra completaria a confusão. Na opinião dos intelectuais britânicos do entreguerras, a nação deles e o Ocidente moderno estavam sintetizados no título do famoso poema de T. S. Eliot: “The Waste Land” (A terra devastada).

Alguns aderiram ao marxismo com o propósito de criar uma nova ordem social; outros, a exemplo de Wyndham Lewis e do romancista D. H. Lawrence, chegaram a um vitalismo irracional beirando o fascismo. Mas Toynbee e muitos de sua geração voltaram-se para outra alternativa, que afluía do neoliberalismo dos últimos vitorianos e suas premissas pós-liberais. Em vez de destruir o Ocidente, eles o renovariam como uma sociedade de valores morais comuns, que o Iluminismo teria denominado valores “polidos”. A tolerância, a compaixão, a preocupação com as causas humanitárias e o compromisso racio-

nal definiriam essa nova civilização ocidental; a base de suas principais virtudes seria espiritual e não material. O Império britânico, por extensão a Europa e o Ocidente, aceitaria seu eclipse político, à medida que países não-ocidentais e seus milhões de habitantes erguiam-se no horizonte. No entanto esse Ocidente mais amável e mais gentil estabeleceria de fato um novo império universal de paz e harmonia, com seus valores humanitários e civilizados servindo de base para um governo mundial e a unidade entre povos de todos os lugares.

Essa nova e pacífica visão do Ocidente moderno provou ser extremamente influente não só na Inglaterra. Ela domina a perspectiva geopolítica dos liberais modernos até hoje. Arnold Toynbee, em seu *Estudo de história*, a supriu com uma nova versão da história universal, chamada “história mundial”, que essa nova visão poderia usar para justificar suas reivindicações de um tipo de graça espiritual e sua aceitação implícita da decadência do Ocidente.

Um perigoso rompimento intelectual começava a aparecer. No centro desse rompimento estava a convicção compartilhada por todos de que a civilização ocidental do século XX estava em crise. Todavia, enquanto pessimistas culturais como Spengler consideravam o vitalismo e o militarismo para regenerar o Ocidente, Toynbee e outros liberais das décadas de 1920 e 1930 examinavam exatamente o contrário. Renunciar à força e à violência tornou-se um imperativo de ordem moral para os herdeiros do humanismo liberal, exatamente como valorizar a força e a violência se tornou um imperativo para os seus oponentes. Para pessoas como Toynbee, Lionel Curtis, Virginia Woolf, a pacifista Vera Brittain, Kingsley Martin, autor de *The New Statesman* (O novo estadista), e muitos, muitos outros, o que pareciam sinais da restrição civilizada, aos inimigos parecia apenas mais uma evidência da decadência e da covardia do Ocidente. Do apaziguamento e da Liga das Nações ao Comitê de Desarmamento Nuclear e os protestos contra os mísseis nucleares na década de 1980, o liberalismo do século XX se mostrou mais disposto a encorajar os inimigos do que a proteger seus representantes.

Elaborado sobre o curso de quatro décadas, *Estudo de história*, de Toynbee, se mostra como uma espécie de monumento para esse liberalismo moderno. A obra reflete suas virtudes, seus fracassos e o profundo pessimismo histórico subjacente a ele.

PROGRESSO, DECADÊNCIA E IMPÉRIO NA GRÃ-BRETANHA VITORIANA

A posição dominante e obscura desse pessimismo surgiu primeiro na Inglaterra em 1869, quando o poeta e crítico inglês Matthew Arnold publicou *Culture and Anarchy* (Cultura e anarquia). Arnold era um produto da cultura vitoriana em sua forma mais vigorosa e ousada. O pai, Thomas Arnold, foi diretor da Rugby School, onde gerações de meninos assimilaram os honrados valores do “cavalheiro cristão” inglês, homenageado no romance *Tom Brown's School Days* (Os tempos de escola de Tom Brown), de 1857. Thomas Arnold vira esses valores tradicionais sendo facilmente adotados e absorvidos pela nova classe média da Inglaterra industrial. Seu filho Matthew, não. Ele advertira que “o curso tomado (...) pelas classes médias deste país decerto dará uma volta decisiva em sua história”. Na opinião de Matthew Arnold, os donos de tabacarias e mercearias e os vereadores de Liverpool, Manchester e Birmingham careciam de alcance cultural. Eles “acham que nossa grandeza e nossa prosperidade são demonstradas pela riqueza” e nada mais, acusou Arnold. E com isso atribuiu-lhes um rótulo imortal: filisteus.²

Arnold temia que uma classe média emergente poluísse os mananciais da cultura. Sua definição de cultura estava mais presa às noções iluministas de polidez e aprendizagem do que a *Kultur* alemã; ela constituía um reino de “doçura e luz”, um “eterno crescimento de sabedoria e beleza” e “a idéia de perfeição como condição interior da mente e do espírito”. Contudo os inimigos da cultura eram os mesmos: a civilização “mecânica e materialista” e sua cega convicção na tecnologia. Tal qual Henry Adams, Arnold temia que uma sociedade industrial rica perdesse a noção de “subordinação e deferência” ao indivíduo superior da cultura. “Novas forças democráticas” estavam afundando o barco que a liberdade do *laissez-faire* de Adam Smith e John Stewart Mill já não conseguia governar. E advertiu: “Se [a classe média] não buscar (...) a própria elevação, se continuar aumentando seu individualismo (...) [ela] não conseguirá impedi-los de assumir o comando de seu país durante algum tempo, mas eles certamente irão *americanizá-la*”. Eles “comandarão [a Inglaterra] com sua energia, mas irão deteriorá-la com suas idéias medíocres e sua falta de cultura”.³

O pessimismo de Matthew Arnold e seu ar de desdém aristocrático nos fazem lembrar Henry Adams, uma figura parecida em muitas maneiras (além do mais, eram amigos íntimos). Porém, apesar da difusão de um pessimismo

semelhante entre os românticos ingleses, que havia atingido figuras isoladas como Thomas Carlyle, ele era relativamente novo para o pensamento liberal inglês. De fato, em 1870, os círculos fortes e ativos de intelectuais liberais em Londres, Oxford e Cambridge, que o jovem Henry Adams achara tão agradáveis, estavam se dissolvendo. A autoconfiança começava a se transformar em dúvida e temor.

Os principais porta-vozes do liberalismo inglês clássico também começaram um por um a morrer, sem que ninguém surgisse para lhes ocupar o lugar. O velho mentor de Henry Adams, John Stuart Mill, morrera em 1873, e o historiador Thomas Macaulay, em 1859. O reformador parlamentar Francis Brougham morrera em 1868, e o incansável defensor do otimismo liberal e do “cristianismo musical”, Charles Kingsley, em 1875. Ao contrário, as figuras mais eloqüentes na paisagem política agora passavam a ser os críticos do progresso e do liberalismo, a exemplo de John Henry Newman e Benjamin Disraeli.⁴ O próprio liberalismo entrava numa fase nova, mais destacada e “científica”, representada por homens como Walter Bagehot e Thomas Henry Buckle. Francis Galton e Charles Darwin em seu último trabalho influente, *A descendência do homem* (1871), já haviam apontado a direção do futuro do liberalismo científico: a preocupação com as consequências debilitantes da civilização na evolução do homem e o medo da degeneração.*

A ascensão do socialismo também ajudou a fragmentar o antiquado liberalismo, afastando muitos reformistas da classe operária outrora unidos em torno das bandeiras liberais do progresso e do livre comércio. Uma sucessão de grupos, como os cartistas, a Associação dos Trabalhadores de Londres (fundada em 1866), o Congresso dos Sindicatos (1869), o Partido Trabalhista Independente (1893) e finalmente o Partido Trabalhista inglês (1906), passo a passo afastou o operariado britânico dos princípios liberais, aproximando-se dos princípios coletivistas. Alguns liberais aderiram ao socialismo e formaram a chamada Sociedade Fabiana, o cérebro extra-oficial do Partido Trabalhista e voz importante nos círculos intelectuais nos quais o jovem Arnold Toynbee cresceu e atuou.

O declínio da crença religiosa nas principais universidades da Inglaterra também solapou as velhas fontes de confiança no futuro. O termo “agnóstico”

*O velho rival de Darwin, Alfred R. Wallace, escreveu em 1890: “Em uma de minhas últimas conversas com Darwin, ele se mostrou muito triste em relação ao futuro da humanidade, pelo fato de que a seleção natural em nossa civilização não exerceu sua função, e os mais aptos não sobreviveram.” Citado em Kevles, *In the Name of Eugenics*, p. 70.

apareceu primeiro no mesmo ano que *Culture and Anarchy*. Em 1871, Oxford e Cambridge aboliram o exame de religião para admissão na universidade, permitindo que os “livres-pensadores” declarados e até mesmo os ateus defendessem posições acadêmicas. No entanto, ao mesmo tempo em que a fé num Deus pessoal e benevolente ia desaparecendo na elite intelectual da Inglaterra, permanecia a sensação do pecaminoso implícita no homem. Privada das tradicionais saídas, a consciência calvinista procurava arenas novas onde desabafar suas angústias morais.⁵

Uma dessas arenas foi a “descoberta” da pobreza industrial urbana, a qual deixou seriamente desacreditado o dogma central do liberalismo inglês de que o progresso humano envolvia a libertação das forças do crescimento econômico e da produção na sociedade.⁶ Naturalmente a pobreza já existia antes do século XIX, mas não era visível, pois se concentrava nas áreas rurais. Agora, em cidades industriais como Liverpool, Londres e Manchester, brotavam favelas e prédios imundos onde os operários residiam, chocando e repugnando os observadores da classe média (inclusive o jovem Friedrich Engels).⁷ Na visão de críticos enfurecidos, essa pobreza *tinha* de ser o resultado da súbita e agitada transformação da vida econômica da Inglaterra que passava da agricultura para a manufatura. Na verdade, o termo “revolução industrial” foi cunhado por um desses críticos para dramatizar seus efeitos súbitos e devastadores. O crítico era o tio de Arnold Toynbee, Arnold Toynbee Sr.

Como professor na Faculdade de Balliol, em Oxford, Toynbee Sr. praticamente criou o campo da história econômica inglesa. Assim como os socialistas de gabinete alemães, ele acreditava que a crença moderna no capitalismo e no sistema de livre mercado seguia na direção contrária ao restante da história do desenvolvimento do homem. Porém conseguira causar danos consideráveis em muito pouco tempo. A Revolução Industrial, disse Toynbee aos leitores, foi “o período mais desastroso e terrível pelo qual uma nação já passou”.⁸ A imagem que ele criara da Revolução Industrial como a exploração *sistemática* de homens, mulheres e crianças nas mãos de uma classe burguesa proprietária ficou clássica e continuou fazendo parte do padrão do neoliberalismo pessimista.

Como seus companheiros norte-americanos, os liberais ingleses dos anos 1870 temiam que a sociedade industrial gerasse duas nações, uma rica e outra pobre. O medo de que o crescimento industrial houvesse empobrecido a classe trabalhadora alimentava o medo da degeneração. O capitalismo industrial tornava as pessoas “doentes, pobres e sujeitas à morte”, escreveu John Ruskin,

professor de Arte e autor de um influente folheto contra o *laissez-faire*, *Unto This Last* (Até este último).⁹ A tristeza em relação ao futuro não consumia só socialistas como Ruskin e William Morris ou conservadores como Benjamin Disraeli, autor do termo “duas nações”. Ela atingia os principais pilares do *establishment* vitoriano, incluindo o laureado poeta Alfred lord Tennyson. Em 1842, no poema “Locksley Hall”, ele escreveu os versos: “Forward, forward let us range/Let the great world spin for ever down the ringing grooves of change.” (“Avante, avante nos deixe vaguear/Deixe o mundo grande rodopiar para sempre as sonoras ranhuras de mudar”). Quarenta anos depois ele voltou a esse tema num tom bem diferente:

*Good, this forward, you that preach it,
is it well to wish you joy?
Is it well that while we range in Science
glorying in the Time,
City children soak and blacken
soul and sense in city slime?*

*There among the glooming alleys
Progress halts on palsied feet,
Crime and hunger cast our maidens
by the thousands on the street.*

*Forward, forward, aye, and backward,
downward too into the abyss!**

Naquele mesmo ano Arnold Toynbee Sr. escreveu em *A Revolução Industrial*: “Os tempos estão difíceis, [e] as velhas crenças políticas estão abaladas.”¹⁰ A partir dos anos 1880, o Parlamento transitou uma série de medidas econômicas que começaram a trazer de volta o velho princípio clássico do *laissez-faire*.^{**} Inspirando-se no filósofo alemão Hegel, os chamados idealistas britânicos —

*Bom, avante, você que orou por isso, / é bom desejar-te alegria? / É certo que enquanto vagueamos na Ciência, / e nos glorificamos no Tempo, / as crianças da Cidade ensopem e enegrecem a alma e sentem o limo de cidade? / Lá entre as ruelas tristes / O progresso pára em pés paralíticos, / O crime e a fome lançaram nossas donzelas / aos montes na rua. / Avante, avante, sim, e para trás, / e também para baixo, no abismo! (N. da T.)

**Entre eles estavam o Irish Land Bill (Decreto Irlandês da Terra), a Agricultural Holdings Act (Lei da Propriedade Agrícola) e a Employers' Liability Act (Lei das Obrigações dos Empregadores).

Toynbee, Thomas Hill Green, R. B. Haldane e Bernard Bosanquet — forçaram o uso dos poderes do Estado moderno para criar uma economia que seria ao mesmo tempo “social” e “política”. Assim como os progressistas americanos e os socialistas de gabinete alemães, eles acreditavam que os tempos do livre mercado haviam terminado. O liberalismo, argumentavam, precisa construir um futuro novo para a Inglaterra, futuro esse que refletisse as aspirações morais mais elevadas que o individualismo “egoísta” e a santidade da propriedade privada.

Impregnados pela educação clássica das escolas públicas inglesas e de Oxford e Cambridge, os idealistas britânicos olharam nostalgicamente para trás, para a Atenas de Péricles. Os atenienses conseguiram aliar um governo autônomo a grandes realizações na arte, na literatura e no teatro; eles conseguiram ter um senso mercantil sem serem bárbaros. Mais importante ainda, a antiga Atenas cultivou as virtudes da civilização, preservando um forte senso de unidade e tradição — senso esse que as democracias modernas, conforme se percebeu, não conseguiram preservar. Green e seus discípulos acreditavam que a Inglaterra poderia alcançar esse senso comunitário juntando da mesma forma o rico e o pobre, por meio do serviço do Estado burocrático de Hegel ou o que mais tarde se chamaria “estado do bem-estar social”.¹¹

Os idealistas rejeitaram o modelo econômico clássico do indivíduo autônomo, cujos direitos pessoais precisam ser protegidos da interferência externa e cujo interesse pessoal racional serve como força motriz para a ascensão da civilização. A “liberdade individual”, escreveu Green, só “é valiosa como meio para se atingir um fim”. Ao contrário, ele discutia um modelo moral no qual a pessoa escolhe os fins que “desfrutamos em comum com outros” e que beneficia os outros além de si mesma (coisa que, presumia-se, o homem de negócios ou o industrial nunca faz).¹² O bom cidadão (“cidadania” era um termo crucial para Green e para os mais recentes neoliberais que evocavam imagens da *República* de Platão e da Atenas de Péricles) estava ativamente comprometido a estender a mão da comunidade política “aos menos favorecidos”. Segundo declarou um discípulo: “O poder do bom Estado dá autonomia ao cidadão, e o bom cidadão delega poderes ao Estado.”¹³

Em Atenas, naturalmente, os próprios cidadãos ajudaram. Na era moderna, o Estado precisou assumir a obrigação moral da cidadania para proporcionar o bem-estar de outros, desincumbindo a sociedade como um todo. Conforme explicou *sir* Henry Jones: “A essência da sociedade é moral. Somente em bases morais podemos determinar a natureza e os limites de suas funções.”¹⁴ Outro influente idealista escreveu: “Vamos supor que todos os seres humanos

percebiam permanente e universalmente uns aos outros como fazem agora com aqueles a quem estimam.” O resultado seria uma comunidade “na qual não existiriam indivíduos, na qual existiria um ser universal no outro e para o outro (...) uma consciência comum”. Resumindo, um moderno império universal — ou o que Graham Wallas, da Escola de Economia de Londres, chamou “a Grande Sociedade” — construiu não a partir da conquista e da competição, mas do amor e da solidariedade permanentes.¹⁵

O aluno mais entusiasmado de Green era Arnold Toynbee Sr.¹⁶ Sua pesquisa histórica foi marcada por um grande fervor moral e uma dose pesada do que poderia se chamar culpa liberal. Em 1883 ele confessou emocionado a um público de operários em Londres que “nós — as classes médias, quer dizer, não só os ricos — negligenciamos vocês (...) mas acho que estamos mudando. Se acreditarem nisto e confiarem em nós, penso que muitos de nós gastaríamos nossas vidas a serviço de vocês (...). Vocês precisam nos perdoar, porque nós os prejudicamos; pecamos gravemente contra vocês...” De volta para casa Toynbee sofreu um colapso nervoso e morreu menos de dois meses depois.¹⁷

A morte impressionante de Toynbee tornou os idealistas ingleses famosos. Herbert Spencer fez um último apelo ao velho ideal individualista em *The Man Versus the State* (O homem contra o Estado), de 1884; por outro lado, as premissas estatistas do neoliberalismo esvaziaram tudo antes disso. O neoliberalismo era mais que um credo político, era “uma nova fé”, conforme afirmou a *Oxford Magazine*, “tendo o professor Green como fundador, [e] Arnold Toynbee como mártir”. Seu porta-voz principal era L. T. Hobhouse, o primeiro professor de sociologia na Universidade de Londres e uma potência na equipe editorial do *Manchester Guardian*, uma publicação do neoliberalismo dedicada, segundo Malcolm Muggeridge, “a todas as Causas Boas e espíritos elevados dos Oprimidos de todo lugar”. Outra extensão do neoliberalismo — os socialistas fabianos — predisse que as incumbências do burocrático Estado assistencial iriam por fim substituir totalmente o sistema capitalista. O socialismo, explicou Sidney Webb, um dos fundadores da sociedade fabiana, era mais do que uma doutrina econômica e política. “Ele expressa o verdadeiro reconhecimento da fraternidade” e contrasta imensamente com o que o historiador R. H. Tawney chamou “a sociedade aquisitiva”, o mundo frio e insensível dos homens de negócio que só visam ao lucro, que sacrificam o bem comum em prol de ganhos pessoais.¹⁸

O fabianismo e o neoliberalismo inspiraram um número crescente de servidores civis e assistentes sociais a se aventurarem na frente de minas, fábricas e

ruas da Inglaterra. Homens como Henry Jones e mulheres como Beatrice Potter (depois Beatrice Webb) escreveram panfletos em defesa da nacionalização do gásômetro e da companhia de eletricidade, fizeram palestras para homens e mulheres trabalhadores no Toynbee Hall em Manchester, em homenagem ao mártir do movimento, encarregaram-se de seus deveres com o último apelo dele à classe trabalhadora ecoando em seus ouvidos: “Trabalhamos para vocês esperando e confiando que se conseguirem uma condição material melhor, se conseguirem uma vida melhor, vocês realmente levarão uma vida melhor.” Conforme Hobhouse declarou em *What Is Liberalism?* (O que é liberalismo?), de 1910: “Somos todos socialistas hoje.” Na virada do século os partidos Liberal e Trabalhista quase sempre acusavam-se mutuamente de roubar o programa do outro. Mais tarde eles também competiriam em seus pródigos elogios à União Soviética.¹⁹ Mas um assunto os dividiu de ponta a ponta: o Império britânico.

O ano em que *Culture and Anarchy* surgiu, 1869, também testemunhou a abertura do canal de Suez e a expansão do domínio do Império britânico em uma fase nova e sem precedentes. Em 1890 ele dominava quase um quarto do globo habitável. A velha atitude liberal diante do imperialismo fora no máximo ambivalente: o Império britânico, com suas decorações exóticas de esplendor imperial, recepções e jubileu, e “mapas pintados de vermelho”, era em grande parte a criação dos conservadores de Benjamin Disraeli. Entre aqueles partidários da persuasão neoliberal os sentimentos corriam mais profundos e mais amargos.²⁰ Webb e os denominados imperialistas liberais salientavam que o império da Inglaterra significava empregos domésticos e lugar para as massas desempregadas no exterior. Eles não estavam incomodados com as implicações de os ingleses serem “raça imperial”.* Para os partidários liberais do império, era possível contrabalançar a visão inquieta de Tennyson do futuro com outra mais otimista:

*Land of hope and glory, mother of the free,
How shall we extol thee, who are born of thee?
Wider still and wider shall thy bounds be set;
God who made thee mighty, make thee mightier yet...***

*Esta era a expressão de Sidney Webb. A noção de Império britânico como um tipo de “fronteira renovadora de virtudes” resolvendo os problemas da sociedade industrial atraiu certos partidários inesperados: o guru da revivificação gótica, John Ruskin, usou sua aula inaugural como professor de Arte em Oxford, em 1878, para chamar os alunos à grande missão de difundir a raça inglesa no mundo. A conferência impressionou pelo menos um ouvinte: o jovem Cecil Rhodes.

**Terra de esperança e glória, mãe da liberdade, / Como exaltaremos a ti, quem nasceu de ti? / Mais ampla ainda e mais amplos devam ser teus saltos; / Deus que te fez sumamente, faz-te mais poderosa contudo... (N. da T.)

O entusiasmo liberal pelo império era uma extensão da antiga tese anglo-saxônica. Os povos de língua inglesa eram a “raça civilizadora” da Europa, e o domínio de lugares tão diversos quanto Índia, Egito, África do Sul, Hong Kong e Austrália deu aos britânicos o dever de promover o desenvolvimento das raças e dos povos “atrasados”, assim como a oportunidade de lucro. Sir James Bryce, um ex-aluno de Max Müller e embaixador nos Estados Unidos, via o sistema imperial da Inglaterra operando segundo um modelo romano, no qual diversas religiões e raças, ricas e pobres, civilizadas e selvagens, finalmente se uniriam sob uma única soberania. “Toda a humanidade está rapidamente se transformando num só povo”, explicou, e o Império britânico iria proporcionar a liderança no próximo passo crucial para a civilização. Ao mesmo tempo, Bryce admitia que tal império seria inerentemente instável, à medida que as idéias ocidentais de nacionalismo se estendessem aos povos amarelos e negros que viviam sob seu comando.²¹

O início da Guerra dos Bôeres em 1899 forçou os liberais a escolherem entre a missão imperial britânica e sua própria missão civilizadora. Enquanto alguns se uniram a conservadores como Rudyard Kipling para apoiar a iniciativa de subjugar os fazendeiros brancos da África do Sul, outros, inclusive Bryce, apoiaram os africanos. (Ironicamente, esses mesmos africanos apareceriam como os grandes vilões numa posterior cruzada progressiva contra o *apartheid*.) Um dos mais estridentes oponentes da guerra foi o jornalista do *Manchester Guardian* J. A. Hobson. Em 1902 ele publicou um artigo polêmico cheio de estatísticas e gráficos capciosos intitulado *Imperialism*, no qual argumentava que a “principal raiz econômica” do Império britânico era a ganância pura e simples. Os capitalistas ingleses e outros precisavam achar uma saída para o excesso de capital, escreveu Hobson, resultante da pobreza crônica e do subconsumo domésticos. Como consequência, uma conspiração de financistas e industrialistas avivava sentimentos nacionalistas com o objetivo de criar um império ultramarino onde suas riquezas estariam seguras e protegidas. A isso ele denominou “*débâcle* da civilização ocidental”. O *Imperialism* de Hobson mudou de forma decisiva a imagem do império entre os intelectuais progressistas de todo o mundo. O artigo inspirou Lenin a escrever *O imperialismo, fase superior do capitalismo* e influenciou as idéias de W. E. B. Du Bois e de norte-americanos progressistas antiimperialistas como Woodrow Wilson.²² O imperialismo e o colonialismo se tornaram, e assim permaneceram, epítetos sórdidos no vocabulário progressista.

Todavia a teoria de Hobson, que também se mostrou muito convincente e duradoura, também se baseava pesadamente na teoria da degeneração. O jingoísmo e o apoio popular às aventuras imperiais eram uma forma de “luxúria

atávica”, acreditava ele, refletindo o “espírito da turba” que Le Bon analisara em *A psicologia das massas*. “O selo do parasitismo está em todo estabelecimento branco”, advertiu, entre “as raças inferiores” da África e da Ásia.* Os principais portadores desse parasitismo eram os judeus, que para Hobson controlavam as finanças internacionais assim como o Império britânico. Johannesburg, centro do capitalismo sul-africano, era “essencialmente uma cidade de judeus”; lá, “toda forma de vício privado florescia à vontade”, escreveu, em cassinos, bares e bordéis. Os judeus e seus aliados imperialistas eram “um corpo estranho de hóspedes passageiros (...) destinado a extrair as riquezas do país e se aposentando para consumi-la em casa”. Todavia sua luta desesperada por poucos ganhos estava no final das contas condenada, concluiu, uma vez que as leis naturais “sentenciam o parasita a atrofia, decadência e extinção.”²³

Havia portanto duas imagens liberais contrastantes do Império britânico no começo do século XX. Uma, a de Hobson, era bem amarga e negativa: o imperialismo era um sistema ruim e degenerativo baseado na exploração capitalista dos nativos no exterior e na expansão da pobreza e das indústrias de armamentos no próprio país. Tal qual a “sociedade aquisitiva” que a nutria, estava condenado à autodestruição. A outra imagem foi sintetizada pelo romancista John Buchan em suas memórias:

Sonhei com uma fraternidade mundial tendo por fundo uma só raça e um mesmo credo, consagrada ao serviço da paz; a Inglaterra enriquecendo o restante com sua cultura e suas tradições, e o espírito dos Domínios como um vento forte a ventilar as velhas terras abafadas (...). Nosso credo não estava baseado no antagonismo a qualquer povo. Ele era humanitário e internacional; acreditávamos que estávamos fundando as bases de uma federação mundial.²⁴

OS HOMENS OCOS: A GERAÇÃO PERDIDA DE ARNOLD TOYNBEE

De nascença e por formação, Arnold Toynbee Jr. era um produto legítimo do neoliberalismo. Sua faculdade em Oxford, Balliol — onde ingressou em 1907

*A igualdade racial não influenciou a rejeição de Hobson pelo imperialismo — muito pelo contrário. “A biologia requer como condição do progresso global que a luta das nações ou raças continue”, insistia Hobson; ele se tornou um grande partidário da eugenia.

— era o seu epicentro. O famoso mestre de Balliol, Benjamin Jowett, levou Thomas Hill Green para lá, em 1874, para ajudar a formar uma “aristocracia talentosa” prestigiada que cumpriria a agenda pós-liberal (de fato, a Balliol de Jowett era o modelo completo da Harvard de Charles W. Eliot e Henry Adams). O tio de Toynbee, Arnold Sr., fora professor e tesoureiro em Balliol. Entre seus ilustres ex-alunos estavam não só importantes intelectuais liberais a exemplo de Bernard Bosanquet e L. T. Hobhouse, mas também o ministro das Finanças, o secretário do Exterior, um ex-vice-rei da Índia e Lord Milner, o principal mentor da política britânica na África do Sul. Formando-se em 1911 com honras de primeira classe, o jovem e brilhante Toynbee logo conseguiu uma posição em Balliol como professor de história grega e casou-se com a filha do mais respeitado estudioso clássico da época, Gilbert Murray. Seu futuro, assim como o futuro da própria Inglaterra, parecia seguro.

“Presumia-se como de costume”, escreveu ele meio século depois, “que a estrutura da ordem mundial próxima seria a civilização ocidental (...). Outras civilizações ascenderam e caíram, surgiram e desapareceram, mas os ocidentais acreditavam na invulnerabilidade da sua própria civilização.”²⁵

Essa confiança frágil de Toynbee e de sua geração foi quebrada com o início da guerra em 1914. Em números absolutos — 702.410 mortos — a Grã-Bretanha não sofreu mais na Primeira Guerra Mundial do que a Itália. Mas as vítimas inglesas eram desigualmente provenientes da elite da sociedade: um terço da turma de Oxford de 1913 morreu na guerra, e a morte de muitos jovens promissores de Balliol lançou uma mortalha sobre o *establishment* britânico. Do choque e do sentimento de perda surgiria o mito da “geração perdida”, que assombrou a cultura intelectual britânica e as grandes decisões políticas nas duas décadas seguintes.²⁶

A Primeira Guerra Mundial significou para a Grã-Bretanha o que o Vietnã representaria para os Estados Unidos: a ruptura da moral de sua elite política. Conforme observou uma personagem de um famoso romance de Aldous Huxley: “A base ficou totalmente fora de combate.”

Entre os que sofreram a ruptura estava Arnold Toynbee. “A ilusão que eu tinha de ser o privilegiado cidadão de um mundo estável”, escreveu mais tarde, “foi destruída”, e ele não veria a própria sociedade nem o Ocidente de novo sob a mesma luz.²⁷ Contudo Toynbee conseguiu escapar à provação incólume. Embora inicialmente apoiasse “a guerra pela civilização”, o incentivo da mãe e a ajuda de influentes amigos da família possibilitaram que Toynbee deixasse o serviço militar por meio de uma licença médica falsa. Enquanto

colegas da faculdade estavam lutando e morrendo em Flandres e Salônica, Toynbee se manteve seguro em Balliol, debatendo história helenística com os alunos, regados a chá e xerez, e escrevendo um panfleto que pedia a negociação da paz.*²⁸ A culpa pela posição assumida atacou Toynbee pelo resto da vida. Quase como numa reação, ele se tornaria um pacifista aplicado que detestava tudo que cheirasse a coragem militar, heroísmo, patriotismo ou outras idéias “antiquadas” do passado vitoriano antes da guerra. “Em 1914”, escreveu bem depois, “me convenci de que aquela guerra não era nem uma instituição respeitável nem um pecado capital, e sim um crime.” O fato de a esposa permanecer devotada à memória de um dos heróis da guerra, seu ex-namorado, Rupert Brooke — uma constante intromissão no casamento deles — certamente só aumentou sua antipatia.

Em janeiro de 1918 Virginia e Leonard Woolf jantaram com os Toynbee. Virginia percebeu depois que ele “conhecera os heróis aristocráticos, agora mortos e célebres, e os abominava”.²⁹ E não estava sozinho. Os Woolf e seus amigos se reuniram formando o chamado grupo de Bloomsbury, definindo um novo tom para a classe intelectual da Inglaterra: socialmente boêmio, sexualmente promíscuo, politicamente radical e decididamente pacifista (muitos em Bloomsbury protestaram contra a guerra, e um deles, Bertrand Russell, chegou a passar um tempo na prisão). Eles desprezavam completamente os antigos e respeitáveis valores do passado. A perspectiva de Bloomsbury foi sintetizada na zombeteira exposição de fatos da burguesia inglesa feita por Lytton Strachey em *Eminent Victorians* (Vitorianos eminentes), na famosa máxima de E. M. Forster: “Se eu tiver de escolher entre trair meu país ou trair um amigo, espero ter coragem de trair meu país.”

Embora jamais um membro plenamente habilitado de Bloomsbury, Toynbee compartilhou muitos de seus entusiasmos, incluindo durante um tempo o socialismo.³⁰ Entretanto ele também foi totalmente envolvido no novo internacionalismo que atingiu a intelectualidade liberal da Europa depois da guerra. Toynbee assistiu à Conferência de Paz de Versalhes em 1919 e se tornou um firme partidário da Liga das Nações (os dois organizadores britânicos, Walter Phillimore e Robert Cecil, também eram pacifistas).³¹ A outra instituição que

*Segundo escreveu-lhe a mãe quanto ao serviço militar: “Tudo está contra você: seu físico fraco, a conseqüente falta de vitalidade e coragem feroz; tudo que provém do vigor físico da vida que sempre menosprezamos indevidamente.” O panfleto em questão era *Nationality and War* (Nacionalidade e guerra), que propunha entregar à Alemanha a maior parte do antigo Império dos Habsburgo na Europa central.

Toynbee adotou para alimento ideológico foi o Royal Institute for International Affairs. Seu fundador, Lionel Curtis, era um discípulo dedicado de T. H. Green e de Toynbee sênior. À medida que a idéia de uma missão racial anglo-saxônica desaparecia depois de 1918 e a crença no domínio imperial enfraquecia, a visão liberal do imperialismo de uma única comunidade internacional permanecia. Antes mesmo da guerra, Curtis defendia firmemente a idéia de transformar o Império britânico numa comunidade livre (Commonwealth) de nações independentes. A Inglaterra estenderia as “instituições livres e organizadas” a seus domínios e ofereceria paz e harmonia em vez de exploração e conflito. Em suma, a Inglaterra preservaria as características boas do império liberal enquanto evitaria os desastres e horrores descritos por homens como J. A. Hobson ou Joseph Conrad em *O coração das trevas*. Como sucumbiram as esperanças de uma Liga das Nações forte e eficaz, os internacionalistas liberais se voltaram à revelia para o ideal da Commonwealth britânica de Curtis.³²

Curtis e seu grupo de discussão (que incluía homens influentes, como o editor do *Times* londrino) conscientemente abandonaram o modelo romano de Bryce de soberania imperial para adotar o proposto por um dos membros, mais uma vez extraído da Grécia clássica. Alfred Zimmern era professor de história antiga em Oxford e autor de *The Greek Commonwealth* (A comunidade grega), que descrevia como a Atenas de Péricles usara sua hegemonia no mundo grego para difundir os valores de liberdade e civilidade. A visão de Zimmern de uma comunidade civilizadora motivou Curtis a apropriar-se do termo; Zimmern também era amigo íntimo do jovem Toynbee. Em 1915 escreveu um ensaio intitulado “A cultura alemã e a Commonwealth britânica”. Como muitas outras figuras de Oxford, Zimmern acreditava que a Grande Guerra não era apenas uma luta sobre o império, conforme Du Bois, Spengler, Lenin e outros críticos alegavam. Era também uma guerra para defender a civilização liberal do barbarismo teutônico e da tirania. Zimmern comparava a crença da Alemanha em uma *Kultur* prussianizada com a crença da Inglaterra no preceito da lei e das instituições livres. Tais ideais “não são monopólio da Grã-Bretanha”, escreveu. “Eles pertencem à humanidade civilizada como um todo.” Uma comunidade britânica faria da divulgação dessa mensagem sua meta mais importante.³³

Curtis concordava, mas também via essa missão em condições mais elitistas. “O destino”, escreveu, “colocou sobre os ombros desta Commonwealth uma parte pesada da obrigação imposta à Europa — controlar suas relações com as

raças mais atrasadas.” Os povos de língua inglesa reservariam para eles a especial missão civilizadora no mundo, na figura de diplomatas e burocratas e não de exploradores, soldados e industrialistas. Curtis chegou a constituir uma empresa anglo-americana em Nova York, chamada Council of Foreign Relations, cuja finalidade era oferecer recomendações em assuntos mundiais. Sua filial em Londres, o Royal Institute of International Affairs, estava sediada em Chatham House. Em 1921 Curtis levou Arnold Toynbee, o jovem colega de Oxford de Zimmern e sobrinho de seu grande herói, como diretor para Chatham House. Durante os vinte anos seguintes, Toynbee se dedicaria a editar e publicar uma compacta pesquisa anual de assuntos internacionais além de seus próprios escritos históricos.

Toynbee, Curtis e os demais membros do “grupo de Chatham House” opuseram-se ferozmente às visões nacionalistas e raciais que empolgavam homens como Spengler e Hitler e a “revolução de direita” alemã. Em 1921 Toynbee visitou Creta em uma missão para a Liga das Nações e viu ele mesmo os resultados horrendos da luta entre gregos e turcos pela ilha. Isso reforçou seu pacifismo e lhe causou um horror pelo nacionalismo que jamais o deixou.³⁴

No entanto Toynbee e seus colegas concordavam com os fascistas em um ponto: a Primeira Guerra Mundial marcou o fim da velha ordem européia e o alvorecer de uma nova ordem. Só a visão de Chatham House dessa nova ordem era plácida, pode-se dizer até mesmo passiva, por comparação. Sua forma geral foi exposta por Benjamin Kidd em *Principles of Western Civilization* (Princípios da civilização ocidental), de 1902, no qual ele afirmava que a civilização ocidental havia levado ao ápice a ciência, as riquezas econômicas e a liberdade política e cultural. Em suas etapas de formação, a civilização ocidental exibira qualidades fortes e auto-afirmativas de uma grande civilização e refletira as virtudes de “sua raça viril e avançada”, o tronco familiar nórdico da Europa. Porém Kidd agora advertia que essas qualidades auto-afirmativas e competitivas tinham que desaparecer para que a civilização moderna se sustentasse. O individualismo teria que entregar-se a uma ética de responsabilidade e dever social.³⁵

Agora, depois da experiência da Grande Guerra, o consenso neoliberal afirmava que o Estado-nação também teria que desaparecer, juntamente com seus poderes bélicos. Certa vez, escreveu Toynbee mais tarde, os Esta-

*Dever era uma das palavras favoritas entre os neoliberais e refletia o impacto do influente ensaio do idealista britânico F. H. Bradley, “My Station and Its Duties” (Minha posição e seus deveres), publicado em 1876.

dos-nações da Europa poderiam dispor-se a se desenvolver como “Estados assistenciais” e como “Estados bélicos”. No século XX, eles já não podiam dispor-se às duas coisas e teriam de optar. Porém, abrindo mão das absurdas reivindicações de soberania nacional e unindo-se a outras nações para promover a paz, eles poderiam se concentrar em seu dever básico: alimentar, vestir e melhorar as vidas de seus cidadãos.³⁶ Toynbee acreditava que só uma Inglaterra menor, livre de suas colônias e de sua organização militar, poderia representar um papel construtivo em uma ordem mundial pacífica. Esta seria uma ordem mundial construída em torno de seu império anterior, da Commonwealth britânica e da Liga de Nações. Inevitavelmente, a Inglaterra e a Europa não mais ocupariam o palco principal. A Europa, falou publicamente Toynbee na Sociedade Fabiana em 1926, “está prestes a ser tolhida pelo mundo ultramarino que ela própria criou” através do império. A inabalável predominância da civilização ocidental era um desenvolvimento “recente e sem precedentes”, mostrou ele, desenvolvimento esse que a Grande Guerra interrompera de forma decisiva.³⁷

O próprio campo de estudo de Toynbee, a história antiga, também o convenceria de que a dominação ocidental chegara ao fim. Ele se lembrou da famosa predição de Edward Gibbon em *Declínio e queda do Império Romano*: enquanto os antigos impérios como a Grécia, Roma e Assíria sucumbiram em trevas, os “modernos” como a Inglaterra desfrutaram um nível de progresso material e um “sistema de artes, leis e costumes” que impossibilitaram a volta à barbárie. “Agosto de 1914”, falou Toynbee, “me levou a questionar a conclusão de Gibbon.” Ele disse a mesma coisa de modo menos delicado em uma carta particular: “Também seremos ‘dagos’* quando a civilização se concentrar na China.”³⁸ Seu interesse no método comparativo para estudar as antigas civilizações, inspirado por *History of Antiquity* (1884-1902), de Eduard Meyer, levou-o a fazer uma pergunta simples: E se esse método comparativo fosse aplicado à história do Ocidente? Como compararia agora civilizações como a China e o Oriente Médio que a tradição orientalista outrora descrevera como “decadente” e “podre”?

Assim, na primavera de 1920, chegara Spengler. Embora Toynbee se mostrasse indiferente a seu rígido determinismo, *A decadência do Ocidente* o estimulou a agir, determinado a superar Spengler em seu próprio jogo descobrindo as “leis da história” e o segredo da decadência da Europa. Enquanto

*Nome pejorativo atribuído pelos norte-americanos às pessoas de descendência latina. (N. da T.)

Toynbee investigava e escrevia suas abrangentes pesquisas anuais para Chatham House durante o dia, à noite ele se lançava a uma intensa leitura, devorando livros sobre a história chinesa antiga e moderna, o Japão, a América pré-colombiana, Rússia e Europa oriental, como também os mais recentes trabalhos em etnologia e antropologia. Estava decidido a dominar essas áreas da história não-ocidental, que Spengler só havia pincelado, tentando extrair distinções eruditas cuidadosas onde o outro tendera à generalização dogmática.

Depois de uma década de pesquisa, Toynbee destacou 21 (mais tarde 26) sociedades distintas ou “civilizações” que constituíram a história da humanidade,* das quais cinco conseguiram sobreviver até o presente: a hindu ou índica; a islâmica em ambas as formas iraniana e árabe; a sínica, que abrangia a China, o Japão e suas possessões; a cristã ortodoxa da Rússia e Europa oriental; e, naturalmente, a ocidental. Toynbee omitiu a África completamente de sua discussão, o que se tornou um assunto de certa controvérsia e que mais tarde Toynbee lamentou.³⁹ Não se tratava entretanto de preconceito racial ou etnocêntrico; na verdade, Toynbee quis dar às sociedades não-ocidentais o devido reconhecimento, que o levou a escrever uma obra quase seis vezes maior que *A decadência do Ocidente*. Como Spengler, porém, Toynbee estava determinado a criar uma ciência comparativa da civilização na qual atribuiria ao Ocidente um papel menor, se não obscuro de fato. “Devemos olhar a história com olhos novos”, Toynbee escreveria, e isso significava abandonar uma perspectiva eurocêntrica que colocava a civilização ocidental no centro do progresso humano.⁴⁰

Naturalmente, Toynbee também rejeitava as idéias raciais vitalistas de Spengler. A idéia de que a origem da civilização ocidental era teutônica — a criação de “raças puras” de conquistadores, cujo sangue ainda revigorava e enobrecia os supostos descendentes — fora claramente derrubada pelos fatos demonstrados pela arqueologia e pela lingüística. Toynbee dispensou sobretudo as teorias de Gobineau classificando-as de “tolices”.⁴¹ Rejeitou igualmente o preconceito nórdico (e anticristão) contra a fusão étnica do antigo Mediterrâneo. Como era apropriado a um estudioso clássico de Oxford e genro de Gilbert Murray, Toynbee reafirmou o encadeamento cultural natural entre a Europa moderna e os antigos gregos e romanos negado por Spengler.

*Estas eram a ocidental, a bizantina ortodoxa e a russa ortodoxa, iraniana, árabe, hindu, dois Extremos Orientes distintos concentrando-se no Japão e no Sudeste da Ásia, helênica, síria, índica, sínica, minóica, suméria, hitita, babilônica, andina, mexicana, iucateca, maia e egípcia.

Sociedades como a África negra, entretanto, recaíram do lado errado da linha que Toynbee traçou entre as “culturas” humanas (no sentido antropológico), das quais lá existiam centenas em qualquer época, e “civilizações”, que se distinguiam de outros tipos de sociedades por uma característica singular. Essa característica era a capacidade de desenvolvimento, não no sentido econômico ou material mas espiritual. Um crescimento da civilização a aproximava daquela “perfeição como condição interior da mente e espírito” que Matthew Arnold vira como sendo a qualidade mais importante da cultura ocidental e a qual Toynbee doravante tornava objeto principal de toda a história humana.

ESTUDO DE HISTÓRIA: MATÉRIA, ESPÍRITO E CIVILIZAÇÃO

Toynbee declarou que historicamente todas as grandes civilizações seguiram inconscientemente um único objetivo mais elevado a que chamou “autodeterminação”. Seu conceito de autodeterminação vinha de seus predecessores idealistas ingleses; tratava-se de um ideal cultural e social e não político.⁴² Segundo esse ideal uma civilização alcança uma única e autoconsciente identidade, identidade essa que ela articula entre seus membros, que por sua vez alcançam a plena sensação de identidade e propósito como participantes conscientes do todo.

Porém essa autodeterminação era o produto de um *élan* espiritual que levava cada civilização a “passar de um desafio a outro pela reação” e definia o rumo da civilização como um todo. Toynbee pegou emprestada a idéia de *élan vital* do filósofo francês Henri Bergson.* O vitalismo de Bergson não era uma projeção exterior da vontade de poder, mas uma introspecção contemplativa que eleva a mente a planos mais elevados. Ela libera “as ondas de forças espirituais” do indivíduo e faz desaparecer aos poucos o mundo como é compreendido pela ciência e pela realidade empírica, o mundo do *mécanisme*.

Toynbee transferiu essa elevação da introspecção do indivíduo para a experiência coletiva das sociedades. Com isso ele derrubou a visão alemã de Spengler do processo civilizador como uma ameaça para a vitalidade da *Kultur*. De modo alternativo, Toynbee apresentou a sofisticação da *Zivilisation* e dos costumes como expressões avançadas da *élan vital* interior.

*Veja Capítulo 9.

O resultado foi surpreendente. O homem civilizado na visão vitalista de Gobineau é reduzido a um mestiço; na de Spengler ele é um degenerado clínico. No *Estudo de história* de Toynbee, diferentemente, ele é a mais pura expressão de vitalidade e saúde espiritual. De fato, o ser humano ideal vem a se parecer bastante com o próprio Toynbee: acanhado, sensível, religioso no sentido contemplativo e transcendental, um homem que evita o mundo de violência e barbárie para buscar a “eterização” dele e da sociedade.

A história da civilização, portanto, apresenta um aspecto dual. Em um nível, Toynbee descreve a sucessão cíclica de formas políticas exteriores. A política emerge das trevas pré-históricas na forma de “estados em guerra” que se ocupam das constantes disputas de generais primitivos e príncipes reais até que um deles — César Augusto, por exemplo — aparece para forjar um único “estado universal”. Isso leva fatalmente à invasão e à divisão interna, que retorna a civilização para a anarquia dos estados em guerra. Nesse sentido, o *Estudo de história* é ainda outra versão do curso do império: a versão do ciclo repetitivo de conquista, domínio e queda do qual a Grã-Bretanha parecia ser o mais recente exemplo.

A história neste nível — a história das instituições políticas, de soberanos, estadistas e guerras — despertou pouco interesse em Toynbee, exceto por uma eventual explosão de indignação. Ele apontava a ascensão do militarismo e dos grandes exércitos e forças navais como sinais infalíveis de decadência da civilização e não de seu sucesso. O espírito militar é “suicida” e uma “aberração” em sociedades desenvolvidas. Era “sem dúvida a causa mais comum da falência das civilizações”, concluiu, a lembrança da Grande Guerra ainda recente em sua memória. “Neste processo suicida toda o tecido social se torna um combustível a alimentar a chama voraz no busto de bronze de Moloch.” A democracia também, sobretudo em sua forma moderna, recebeu certas críticas afiadas.⁴³

Todavia a verdadeira história da civilização existe em um nível superior, e é a crônica do homem enquanto ser espiritual. Seu primeiro episódio envolve o poderoso confronto entre o homem e seu ambiente próximo. Os fundadores da civilização, como os antigos egípcios, sumérios ou maias, conseguem esculpir uma comunidade humana a partir da natureza selvagem com pura força de vontade. Essa não é uma decisão fácil; Toynbee chegou a comparar a agonia e o sofrimento que ela pode causar à expulsão do Jardim do Éden.⁴⁴ Porém a capacidade para superar essas barreiras físicas é o que separa uma civilização incipiente de uma sociedade primitiva que, assim como os esquimós ou os

pigmeus, permanece presa ao meio ambiente e não consegue se desenvolver além dos fatos selvagens da natureza.*

Projetos de irrigação total e a construção de grandes templos dominam as vidas dos fundadores de uma grande civilização. Estes desafios, Toynbee sugere, causam um escoamento inicial do *élan vital*, que transforma a cultura; realmente, para as civilizações mais vibrantes, “quanto maior a dificuldade, maior a reação”. Nos primeiros estágios da civilização, admite Toynbee, a guerra e a conquista contribuem para aquele mesmo crescimento vital à medida que os povos consolidam sua superioridade contra um ambiente hostil. Todavia com o passar do tempo o processo de auto-afirmação muda seu foco dos “desafios dirigidos para os outros” — a natureza e outros povos e nações — para os desafios “dirigidos internamente”, isto é, para a organização racional da própria comunidade. “Quando uma série de respostas aos desafios se acumula provocando um crescimento (...) o campo de ação alterna todo o tempo do ambiente externo para o interno do próprio corpo social da sociedade.” De fato, no final das contas o campo de ação se torna a própria alma do indivíduo.⁴⁵

Toynbee estava na verdade invertendo a distinção fundamental entre cultura e civilização. Para Toynbee, as forças vitais da *Kultur*, ou vontade de poder e esforço autoconfiante, são temporárias e superficiais; a verdadeira permanência e estabilidade vêm quando valores mais esclarecidos e contemplativos assumem o lugar. É portanto na fase civilizada que uma sociedade alcança a verdadeira autodeterminação. As energias humanas são liberadas pela simplificação de processos que no passado consumiam tempo e esforço consideráveis, como cultivar e colher o alimento, organizar cultos religiosos e criar sistemas de governo. A simplificação ativa “uma conseqüente transferência de energia (...) de uma esfera de ação inferior para uma mais elevada”.⁴⁶ Toynbee chamava essa transferência de autodeterminação; Adam Smith a denominara de divisão de trabalho. Na verdade, o principal exemplo de Toynbee de autodeterminação pela simplificação é a clássica transformação da sociedade civil da produção rural para a urbana e dos produtos artesanais para os fabricados. Mas Toynbee também quis ver esse processo de simplificação funcionando em outras esferas, no membro do palácio real que se torna servidor civil, o caixei-

*Toynbee mais tarde desistiu desta distinção por ser ela também uma reminiscência do darwinismo social. Nenhuma sociedade ou povo deveria ser excluído da capacidade de se tornar uma civilização, concluiu, e portanto nenhum constava em sua versão posterior, e mais abrangente, do processo civilizador. Ver *Reconsiderations*, pp. 553-54.

ro-viajante que se torna o moderno homem de negócios, e o padre, o estudioso da universidade.

Naturalmente nenhuma dessas mudanças acontece por acaso. Como seus predecessores, Toynbee acreditava que o progresso de toda sociedade dependia de suas elites e aristocracias. Mas a aristocracia ideal de Toynbee não era uma casta militar ou mesmo uma classe política nos termos de John Adams. As prósperas civilizações de Atenas, da Florença renascentista e da Inglaterra elisabetana foram construídas por uma elite espiritual, alegava Toynbee, a qual ele chamava a “minoría criativa” da sociedade:

O crescimento é o trabalho de personalidades e minorias criativas; elas não conseguem avançar a menos que possam dar um jeito de levar (...) com elas, em seu avanço, as classes e camadas não-criativas do gênero humano, que sempre são maioria esmagadora.

Elas faziam isso literalmente oferecendo um bom exemplo aceito e seguido por aqueles espiritualmente inferiores. Como bons homens de Balliol, os membros da minoria criativa praticam um conjunto de princípios — de honra, coragem, compaixão e verdade — que inspira o restante da sociedade. “A tarefa do líder”, opina Toynbee, “é transformar os companheiros em seus seguidores” pelo exemplo e pela persuasão, não pela coerção. Uma minoria criativa faz uma sociedade avançar por meio de sua liderança política, intelectual e religiosa. “Numa sociedade saudável em crescimento, a maioria é treinada para seguir *de modo automático* a direção da minoria.”⁴⁷

Contudo o processo imitativo automático também representa um perigo. O medo que Toynbee nutria do aspecto mecânico estendia-se a tudo que estivesse ligado à tecnologia industrial: todas as formas de repetição constante na qual a rotina substitui o poder criativo. Para Toynbee, assim como para seus contemporâneos de Bloomsbury, todo costume e tradição estabelecidos (sobretudo nas formas reconhecidamente britânicas) representavam esterilidade espiritual. O processo civilizador de Toynbee “é realmente um salto” no desconhecido, enquanto a tradição implica precaução e consequentemente estagnação. Da mesma forma, a repetição automática — dos golpes repetitivos do pistão de um motor à rotinização do poder político segundo Max Weber e ao desempenho mecânico dos papéis sociais, das convenções e dos rituais — acaba por impedir o crescimento de uma socie-

dade.* A dependência das massas à minoria superior foi um tiro pela culatra. “Quando os líderes deixam de conduzir”, escreveu Toynbee, “eles abusam do poder.” Deixam de ser uma “minoria criativa” para se tornarem uma minoria “dominante”. Seus privilégios, como aqueles das classes governantes da Roma imperial e da China, se transformam num fardo intolerável em vez de um dote de confiança; a aristocracia talentosa de Balliol fica tão inanimada quanto os filisteus de Matthew Arnold, obcecados pela técnica burocrática e pelo carreirismo.

Para Toynbee, o processo de desenvolvimento da civilização é uma espiral ascendente, assim como o desafio leva às reações e ao sucesso que por sua vez gera outro desafio. A decadência forma uma espiral descendente semelhante, da mesma forma que as instituições perdem a capacidade de reagir às crises, o que gera novas crises. Toynbee identificava três fases para a decadência. A primeira é o colapso inicial, quando o poder de autodeterminação é substituído pelo espírito mecânico. Infelizmente, Toynbee viu-se forçado a concluir, este era o ponto em que se achava o Ocidente moderno no século XIX, o progresso espiritual substituído pelos dois aspectos de *mécanisme* moderno: a industrialização e a democracia de massa.

Como resultado, o caráter da cultura ocidental estava irrevogavelmente deformado. A sociedade industrial possibilitou que o homem “superasse de forma decisiva a natureza por meio da tecnologia; mas (...) o homem só fez trocar um padrão por outro”. A industrialização distorceu o direito à propriedade causando desigualdades hediondas e criando o que Toynbee chamou de “duas nações”, uma muito rica e outra muito pobre. Ela também tornou disponíveis novas tecnologias de destruição em massa, que a nação moderna podia empregar em seus próprios e míopes interesses. “A guerra se tornou ‘guerra total’”, lamentava Toynbee agora, “e isso porque Estados paroquiais se transformaram em democracias nacionalistas.” A imagem de Toynbee da democracia moderna, tal qual Henry Adams, poderia ser resumida pelo termo “política de máquina”. A democracia moderna prometia “realizar o milagre dos pães e dos peixes” para as massas desesperadas, redistribuindo os ganhos tirados delas através do capitalismo. Entretanto seus fracassos logo se degeneraram num nacionalismo “paroquial” virulento e irracional, com cada pequeno grupo

*Suspeita-se que o modelo original de Toynbee de *mécanisme* irracional fosse a rotina diária e triste da escola pública inglesa, como sua própria Winchester, com sua ginástica calistênica matinal cedo e intermináveis exercícios de matemática e verbos em latim.

lingüístico e cultural “lutando desesperadamente pela autarcia [auto-suficiência econômica]”.⁴⁸ Além disso, a democracia moderna gera uma cultura de massa aviltante, refletida no rádio, nos jornais e no cinema.

A civilização atingia agora sua segunda fase de decadência: a desintegração. As duas nações polarizam-se num mandarinato orgulhoso e realizado e um “proletariado interno” permanentemente excluído dos ganhos materiais e dos benefícios espirituais da civilização.⁴⁹ A minoria elitista abandona os valores espirituais que outrora inspiraram a sociedade, enquanto o proletariado interno, a subclasse da sociedade, logo percebe que não está só. Existe também o “proletariado externo” desenvolvendo-se à margem da civilização. Este é o produto do outro sintoma da desintegração da civilização: o crescimento do império.

Até mesmo mais que Spengler ou Du Bois, Toynbee atacou violentamente o impulso expansionista do Ocidente. *Estudo de história* acusava todo ato de criar impérios de ser uma tentativa para desviar a atenção popular da decadência interna da sociedade.⁵⁰ Toynbee desenhou um quadro da civilização agindo como “uma radiação de intensidade destrutiva” nas regiões bárbaras. Certos “bárbaros” são completamente subjugados e inevitavelmente se tornam parte da civilização transformada em império, como os celtas da Inglaterra romana e os gauleses. Outros, como as tribos germânicas que viviam além das fronteiras do Reno, resistem — e, se resistem muito tempo e bem, elas se tornam o proletariado externo da sociedade, excluídas dos benefícios da civilização e formando uma subclasse, porém equilibradas para lutar quando a civilização entra em decadência.

Para as sociedades primitivas no gráfico de Toynbee, as depredações de um império como a Roma imperial ou a Inglaterra vitoriana apresentavam uma dura escolha: “ser carcaça ou abutre.”⁵¹ Mas Toynbee achava possível que a própria civilização, já na fase de desintegração, também defrontasse uma decisão fatal. Abandonar suas ambições imperiais e arriscar um completo colapso interno e a revolta da subclasse faminta ou se transformar num Estado universal e abrangente. Os Estados universais, como a Roma imperial, constituem a fase mais impressionante do processo de decadência apresentado por Toynbee, “quando uma civilização em desintegração obtém uma prorrogação, submetendo-se à unificação política forçosa”. Mas mesmo com seu império colonial vasto e suas radicais reivindicações de domínio universal, a civilização decadente permanece dividida em um eixo interno e um externo. Não consegue mais resolver seus desafios internos e alcançar um novo equilíbrio, o que con-

duz a inquietação, revoltas e revoluções. A minoria dominante se barbariza pelo contato com os elementos marginais primitivos; eles se transformam nos plantadores jamaicanos ou nos homens da planície norte-americanos, herdeiros sociais do “cristianismo ocidental protestante” dispostos a cometer verdadeiras atrocidades em sua luta contra o proletariado externo.* A riqueza fácil corrompe o resto.

Toynbee abasteceu de aparatos modernos o conhecido curso descendente do império. A elite governante por fim se torna uma classe constituída de Oscar Wildes, combinando a decadência dos costumes com a promiscuidade sexual e a perversão; a arte degenerada ao estilo de Max Nordau ergue sua cabeça decididamente ameaçadora; a língua se degenera em gírias e termos vulgares, a religião em cultos de mistério sincréticos e magia oculta. Resta alguma dúvida, perguntou Toynbee em 1939, às vésperas da Segunda Guerra Mundial, de que tudo isso são as características do Ocidente moderno agora? “A guerra nacionalista mutuamente destrutiva”, relatou Toynbee, “[e] o impulso das energias geradas pelas forças recém-liberadas da democracia e do industrialismo” deixaram escapar as forças do caos. “Estas considerações e comparações mostram que já avançamos muito em nosso tempo de dificuldades.”

Finalmente a civilização ocidental atinge a última fase da decadência: a dissolução. “Não existe uma lei conhecida do determinismo histórico”, escreveu Toynbee, que tenha condenado o Ocidente, assim como as civilizações passadas, ao “fogo lento e persistente de um Estado universal onde, no tempo devido, seremos reduzidos a pó e cinzas”. Entretanto “tais precedentes históricos de outras civilizações e do curso vital da natureza com certeza parecerão formidáveis sob a luz sinistra de nossa situação presente”.⁵² Ao mesmo tempo, os “precedentes históricos de outras civilizações” de fato apon-tam um mérito especial. Embora o imperialismo dê à civilização apenas uma suspensão temporária, ele abandona uma igreja universal, um movimento espiritual que emprega os ideais mais elevados do império — a paz e a harmonia universais, uma falta cosmopolita de discriminação entre os povos sob seu comando e as aspirações de permanência e eternidade — e os transmite sob a forma teológica.

No caso da China, a forma teológica era o confucionismo; na Índia, o budismo; e em Roma, o cristianismo. Essa igreja universal reúne em uma úni-

*A fonte de Toynbee para estes exemplos era, ironicamente, Frederick Jackson Turner.

ca massa espiritual o proletariado interno, que inconscientemente absorve os valores espirituais abandonados pela elite, e o proletariado externo. Finalmente a autoconsciência que ela inspira se transforma num chamado à liberação. “Por fim”, os povos marginalizados da civilização “se libertam do que era o lar espiritual (deles) e que agora passa a ser um cárcere”, e se erguem para destruir as instituições do império.

Porém a igreja universal sobrevive. Este é na verdade o último presente das civilizações superiores aos sucessores primitivos: assim fez o cristianismo iluminando a Idade das Trevas e o Islã civilizando as tribos nômades do deserto árabe. Da mesma forma, o legado do Ocidente moderno aos povos não-ocidentais não seria sua tecnologia material — a qual Toynbee via como um caminho certo para a autodestruição, simbolizada pelo fracasso do comunismo na Rússia⁵³ — mas seu humanitarismo espiritualizado. A moral do Sermão da Montanha de humildade, compaixão e de dar a outra face serviria como a ponte espiritual entre Leste e Oeste, Norte e Sul.

Para Toynbee, esta era a grande mensagem de esperança de *Estudo de história*. Por um lado, Toynbee resgatou o progresso iluminista da polidez como parte da civilização. Mas agora, dizia, esse progresso precisa desaparecer, pelo menos na forma secular. Ao contrário, um credo espiritual universal de amor, humanidade e comunidade sobreviveria e transcenderia todos os limites políticos e culturais. Ainda que “nossa civilização secular ocidental pós-cristã” estivesse inevitavelmente se dirigindo para a decadência material e a falência, especulou, também poderia estar caminhando para o triunfo espiritual.

AS RODAS DA CARRUAGEM: TOYNBEE E O FIM DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Capítulo 62: *Uma Coisa Ruim*: A América era portanto a Melhor Nação, e a História chegou a um [fim].

— W. C. Sellar e R. J. Yeatman, *1066 and All That* (1930)

A Primeira Guerra Mundial não só acabou com o liberalismo convencional na Inglaterra; ela também lançou a profissão do historiador ao caos. H. A. L. Fisher escreveu no prefácio de sua história da Europa em 1934: “Homens mais sábios que eu perceberam na história um enredo, um ritmo, um padrão prede-

terminado. Não consigo ver tais harmonias. Só posso ver uma crise depois da outra, como as ondas uma atrás da outra”.

Nesse mesmo ano foi publicado o primeiro volume de *Estudo de história*, e ele supria o que Fisher e outros haviam perdido: o sentido de projeto e propósito na história. Quase imediatamente o alcance e a clareza das opiniões de Toynbee, assim como suas associações, estimularam comparações com *Declínio e queda do Império Romano*,⁵⁴ de Gibbon. Porém a obra de Gibbon simbolizava na verdade o triunfo da visão secular iluminista da história da humanidade sobre sua predecessora, uma história cristã voltada para Deus. Toynbee agora invertia novamente o processo. Depois de descrever, no sexto volume publicado em 1939, a medonha situação que o mundo moderno enfrentava, ele concluiu com palavras chocantes: “Podemos e devemos rezar para que a prorrogação concedida por Deus a nossa sociedade não seja recusada se a pedirmos novamente com o espírito humilde e o coração arrependido.”⁵⁵

Toynbee chegou a essa conclusão depois do fracasso da Liga das Nações em conter Mussolini e Hitler no advento da política do apaziguamento. Ele mesmo tinha sido um animado torcedor do apaziguamento, como muitos de seus colegas em Chatham House.⁵⁶ Foi convidado a entrevistar Hitler em 1936 e ficou profundamente impressionado. Ao retornar à Inglaterra contou que estava convencido do “sincero desejo de Hitler de paz na Europa e de amizade com a Inglaterra”. Assim como tantos outros liberais ingleses, só depois do Acordo de Munique Toynbee percebeu que a agressão de Hitler não era o resultado da grande pressão do Ocidente sobre ele, mas da falta dela.⁵⁷

Na véspera da invasão da Polônia, Toynbee se convenceu de que o fracasso do Ocidente em negociar efetivamente com Hitler nada tinha a ver com pacifismo ou apaziguamento mas com o próprio caráter do Ocidente moderno. No sexto volume de *Estudo de história*, o último a ser publicado antes da guerra, ele declarou que a Europa havia buscado um caminho novo e sem precedente entre as civilizações. Ela abandonara a crença num Deus imortal e em Suas leis e havia buscado realizações materiais em vez de espirituais. “O espírito do homem abomina o vazio espiritual.” O resultado inevitável foi a veneração de uma nação “tribal” e “paroquial” e a ascensão ao poder de homens como Hitler e Mussolini para governá-las.⁵⁸ “A única coisa construtiva a fazer”, explicou, “seria transcender a soberania nacional — e eu deveria seguir essa linha por um longo tempo.” Com outra guerra mundial catastrófica assomando no horizonte, só restava a esperança de uma grande reorientação espiritual de toda a cultura ocidental, para longe do enaltecimento próprio, da

riqueza material e das “inadequações espirituais do Iluminismo” — e em direção a Deus.

Como no caso de Henry Adams, a tragédia na vida pessoal alimentou o desespero cósmico de Toynbee. Em fevereiro de 1939 morria sua mãe, e um mês depois o filho Tony cometeu suicídio. A decisão de sua esposa de o deixar em 1942 completou o tumulto de decepções pessoais e não pessoais. Deprimido e profundamente absorto, Toynbee mal percebeu o início da Segunda Guerra Mundial.* Ele redescobriu o alívio proporcionado pela fé num Deus transcendente e logo considerou converter-se ao catolicismo. Em 1940 ele fez uma conferência em Oxford, posteriormente intitulada “Cristianismo e civilização”, na qual revelou sua nova convicção de que era a religião e não o progresso humano que dava significado à história. Para tanto utilizou uma brilhante e surpreendente metáfora digna de Santo Agostinho:

Se a religião é uma carruagem, parece que quem a conduz em direção ao Céu são as quedas periódicas das civilizações na Terra. Parece que o movimento das civilizações é cíclico e reincidente, enquanto o movimento da religião está em uma única linha superior contínua.

Realmente, concluiu Toynbee, “se nossa civilização ocidental secular perecer, pode-se esperar que o cristianismo não apenas resista mas que cresça em sabedoria e estatura, como resultado da recente experiência da catástrofe secular”.⁵⁹

Eram palavras estranhas para serem ditas em meio à Batalha da Inglaterra. De fato, Toynbee foi mais longe ao mencionar reservadamente que render-se a Hitler talvez fosse preferível a mais ódio e violência. “Seria possível argumentar”, falou aos amigos, “que o mundo precisa tanto de unificação política (...) que vale a pena pagar o preço de entregar-se à pior tirania.”⁶⁰ Como os acontecimentos foram mais favoráveis e a Rússia e os Estados Unidos entraram na guerra, Toynbee retomou a confiança no futuro. Todavia sua visão religiosa do fim do Ocidente sobreviveu à guerra, coincidindo com a explosão de sua fama pessoal depois de 1945.

De modo irônico, essa popularidade estava baseada num engano. No fim da guerra milhões de leitores haviam comprado a versão resumida do *Estudo*

*Apesar de tudo, tratou de mudar para Oxford durante o bombardeio e de evitar idas a Londres. Sem rodeios, sua esposa o acusou de covardia, um ataque que o feriu, considerando a fuga do serviço militar na Primeira Guerra Mundial, porque decerto era verdadeiro.

de história pré-guerra, preparado por D. C. Somervell, com seu enfoque no “desafio e reação” e a inevitável ascensão de um Estado universal secular. Longe de captar o pessimismo de Toynbee com relação ao Ocidente, muitos concluíram que ele estava profetizando uma civilização universal nova e emergente, com os Estados Unidos à frente. Esse mal-entendido acabou numa lucrativa viagem aos Estados Unidos para palestras, em 1948, e induziu Henry B. Luce a colocar o rosto triste de Toynbee na capa da revista *Time*.

Toynbee estava horrorizado. A exemplo de muitos intelectuais europeus, ele estava muito indefinido quanto ao novo papel da América do Norte no mundo do pós-guerra. Figuras de direita e de esquerda estavam acostumadas a ver os Estados Unidos como o colosso do capitalismo, o ponto máximo das forças do materialismo transformativo do moderno Ocidente. Além disso, elas reconheciam que uma espécie de “translação do império” da Europa para a América vinha acontecendo desde o século XIX, apenas confirmada pelas duas guerras mundiais.

Ainda assim, depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos surgiram não só como potência dominante no mundo mas parecendo ditar o equilíbrio de forças na própria Europa, figuras tão diversas quanto Jean-Paul Sartre, Evelyn Waugh, Malcolm Muggeridge e Arnold Toynbee ficaram chocadas e espantadas. Elas não viam a Guerra Fria em termos de uma luta entre comunismo e liberdade mas como um “torno” geopolítico, espremendo a Europa entre dois tipos diferentes de tirania. Uma era a expressão da barbárie asiática e da selvageria implacável, a outra, uma expressão do lado escuro do Ocidente moderno: o capitalismo e o filistinismo.^{*61} Toynbee sempre rejeitou a idéia de que a Guerra Fria constituía uma luta ideológica. Para ele, as diferenças entre a União Soviética e os Estados Unidos eram mínimas. Realmente, Toynbee parece ter sido o primeiro liberal do pós-guerra a caracterizar o comunismo como “uma página arrancada do Novo Testamento”, uma “heresia ocidental”, que expressava boa parte do falso pensamento do Ocidente moderno, em especial sua rejeição a Deus. A futura União Soviética parecia limitada e insignificante para ele, porque fora irremediavelmente ligada ao destino da civilização material.

Ele via os Estados Unidos como a ameaça mais séria à paz mundial. O

^{*}Em sua primeira visita aos Estados Unidos, na primavera de 1946, Malcolm Muggeridge chegara à conclusão de que “o *show* inteiro é uma fraude” e que “a melancolia aterradora produzida por este país se deve ao fato de a luz do espírito estar totalmente apagada, formando um reino de escuridão, e meu próprio espírito estava da mesma forma iluminado”.

nome predileto de Toynbee para os americanos antes da guerra era “os bárbaros”. Em 1945 ele disse ao sogro Gilbert Murray que, se uma nova guerra fosse deflagrada, ela partiria dos norte-americanos.⁶² Em lugar nenhum os livros de Toynbee venderam mais, nem suas conferências foram tão bem-sucedidas como nos Estados Unidos. Ainda assim, a América do Norte chegou a representar tudo que Toynbee mais desprezava no Ocidente moderno: seu *know-how* tecnológico, sua autoconfiança presunçosa (era a época de Eisenhower, Kennedy e da Nova Fronteira) e sua base capitalista. Ele olhava com melancolia para o tempo em que os Estados Unidos eram uma nação devedora da Europa.⁶³ Agora, na opinião dele, eles se tornaram o poder arquiconservador do mundo e os defensores de uma ordem cultural ocidental falida.

A América do Norte também representava outra tendência fatal: o império aquisitivo. Expandindo sua visão neo-agostiniana, Toynbee via os Estados Unidos como a nova Roma numa acepção completamente negativa. Assim como a Roma imperial “ofereceu forte apoio ao rico em oposição ao pobre em todas as comunidades estrangeiras que caíram sob seu comando” e gerou “a desigualdade, a injustiça e a infelicidade da maioria”, assim os Estados Unidos vieram a fazer o mesmo na Guerra Fria. Realmente, em 1962 Toynbee insistia de modo incisivo que “a decisão dos Estados Unidos de adotar o papel de Roma [foi] voluntária” e levaria ao mesmo destino.⁶⁴

Toynbee considerava os Estados Unidos uma das duas forças imperialistas malignas no mundo do pós-guerra; a outra era o Estado de Israel. “Estados Unidos e Israel”, escreveu em 1969, “devem ser hoje os dois mais perigosos dos 125 Estados soberanos entre os quais se divide a superfície do planeta no momento.” Em apenas 24 anos de existência, mostrou Toynbee, Israel já lutou e venceu quatro guerras contra os seus vizinhos. A vitória militar, para ele, representava sempre uma prova certa de deficiência moral: Toynbee considerava que se os Estados Unidos e Israel tivessem perdido algumas guerras em lugar de vencer continuamente teria sido melhor para as almas deles. Ele afirmava que a ocupação do território árabe pelos israelenses constituía um ato maléfico e desumano como a ocupação alemã na Tchecoslováquia e na Polônia. Realmente, Toynbee foi ainda mais longe; ele declarou que os israelenses modernos eram até piores que os nazistas porque “os judeus sabiam, por experiência, o que estavam fazendo” ao perseguirem os árabes infelizes, enquanto presumia-se que os alemães não.⁶⁵

De fato, a atitude de Toynbee em relação aos judeus e ao judaísmo provou ser o mais controvertido de todos os seus pronunciamentos sobre o desti-

no e o significado do Ocidente moderno. Ele repetia o ataque de Schopenhauer mais de um século antes de que as piores características da civilização ocidental tinham raízes judaicas. Toynbee chamava o judaísmo a “reliquia fóssil de uma civilização morta”, que expusera o cristianismo e o Ocidente a uma mudança ruim e desastrosa, inspirando o materialismo crasso e o “virtuosismo consumado do comércio e das finanças”, e sua insistência em uma austera moral de leis e tabus em vez de na atividade do espírito livre. Acima de tudo, a alegação de que os judeus eram o povo escolhido de Deus havia estimulado uma atitude de arrogância do Ocidente em relação a outras culturas, que Toynbee considerava a verdadeira origem do Holocausto.* Também os Estados Unidos, argumentava Toynbee, estavam marcados com os mesmos traços judaicos malignos, a exemplo da matança dos índios durante sua expansão para o Oeste e de seus registros na Guerra do Vietnã. Como outro membro antigo de Bloomsbury, Bertrand Russell, Toynbee estava convencido de que o propósito dos Estados Unidos no Vietnã era basicamente colonialista e criminoso. “É perfeitamente concebível”, escreveu Toynbee, “que quando este livro for publicado [1969] o povo vietnamita já tenha sido exterminado e o Vietnã esteja inabitável.”⁶⁶

Estados Unidos e Israel não eram perigosos só por serem potências “militaristas” e violentas. Representavam além disso um Ocidente moderno, decadente e em decomposição. Suas ações no Laos, no Vietnã e na Palestina não foram apenas crimes, mas “crimes que também eram um anacronismo moral”. O mundo contemporâneo precisava ser reorganizado em uma base totalmente nova e não-ocidental para que a paz e a harmonia reinassem enfim. “O que devemos fazer para sermos salvos?”, perguntou Toynbee em 1955. “Em política, estabelecer um sistema cooperativo constitucional de governo mundial. Em economia, encontrar um compromisso eficaz (...) entre livre iniciativa e socialismo. Na vida espiritual, recolocar a superestrutura secular sobre bases religiosas.”⁶⁷

Quando os volumes 8 a 11 de *Estudo de história* surgiram entre 1954 e 1958, Toynbee se manteve na ofensiva. Fez-se o novo profeta do fim da civilização ocidental em sua modalidade moderna (e sobretudo norte-americana) e de um novo entusiasmo espiritual no mundo não-ocidental que prometia um futuro de paz universal e justiça social. Ele continuou sua interminável

*Em um ensaio de 1948, Toynbee acusava todos os falsos e brutais movimentos políticos do mundo moderno desta nociva influência judaica, incluindo o comunismo e o nazismo.

série de conferências e a autoria de livros como *The Challenge of Our Time* (O desafio de nosso tempo), *Mankind and Mother Earth* (A humanidade e a mãe-terra), *Man's Concern with Death* (A preocupação do homem com a morte) e muitos outros. Os resultados eram variáveis, embora cada vez mais previsíveis — a produção expressando o que um contemporâneo insensível chamou “suas respostas liberais prontas e automáticas” para os acontecimentos mundiais se tornou tão vasta e repetitiva a ponto de seu editor, a Oxford University Press, lhe pedir que parasse de escrever tanto, pois isso estava diluindo as vendas globais.⁶⁸

Toynbee propunha em primeiro lugar apostar o futuro da humanidade nas Nações Unidas, a sucessora da Liga das Nações. Se Toynbee, o historiador antigo, considerava os Estados Unidos como a nova Roma — brutais, ambiciosos e expansivos —, as Nações Unidas eram o equivalente moderno das confederações das cidades-estados gregas no mundo pré-helenístico reunidas para se protegerem mutuamente a fim de promover a paz universal enquanto evitavam a hegemonia. Naturalmente, como Toynbee sabia, essas ligas não tinham alcançado muito êxito. Elas se aniquilavam em disputas insignificantes e ficavam vulneráveis a ataques de nações externas (como a Macedônia e a própria Roma). Toynbee, entretanto, estava disposto a omitir tais detalhes, já que a meta decisiva na era nuclear tinha de ser a reconciliação em vez da confrontação: “A humanidade precisa se tornar uma família ou irá se destruir.” Reservadamente acrescentou: “É preciso admitir que a história está contra nós (...). Não consigo lembrar de um único caso do método cooperativo que tenha alcançado os resultados esperados.” Porém, na perspectiva de Toynbee, arraigada a Bloomsbury dos anos 1920, ser bom era mais importante que fazer o bem. Eram as intenções da pessoa, não as consequências, que no fim das contas importavam mais. À medida que a decadência do Ocidente acelerava, afirmava Toynbee, o governo mundial era “uma decisão inevitável”. A única alternativa era a catástrofe nuclear: “A humanidade precisa escolher entre a unificação política e o suicídio em massa.”⁶⁹

Enquanto isso, o caminho traçado por Toynbee para o progresso espiritual estava se distanciando do cristianismo ocidental; todas as “religiões superiores” — hinduísmo, budismo e islamismo — eram apenas pontos de vista variáveis em torno de uma única verdade unificadora, verdade essa da força espiritual do amor. Em um mundo politicamente unificado, essas várias fés se fundiriam inevitavelmente em uma religião ecumênica do amor, que

ensinaria a compaixão e a tolerância pela diversidade — o tipo de agenda depois adotado por grupos de religiosos liberais como o Conselho Mundial das Igrejas.⁷⁰ Mas parte da perspectiva dele era resultado de seu próprio sentimento ardente de culpa. A civilização ocidental estava agora, segundo Toynbee, “à prova”. Em *The World and the West* (O mundo e o Ocidente), publicado em 1953, em plena Guerra da Coréia, Toynbee ocupou-se durante algum tempo da agressividade histórica do Ocidente com os povos asiáticos, africanos e outros. Adotando uma analogia que estava na moda na ocasião, ele se referia ao Ocidente como uma cultura “radioativa” (uma alusão à “radiação destrutiva” da civilização em *Estudo de história*) cujo contato com as sociedades não-ocidentais através da tecnologia, da religião e da política “ameaça envenenar a vida da sociedade cujo corpo social está sendo invadido”.⁷¹

O mais perigoso desses venenos, acreditava ele, era o nacionalismo. Em 1921 Toynbee estivera em Creta pela Liga das Nações durante a guerra greco-turca e vira os cadáveres e outras conseqüências da guerra. Ele se convenceu de que os massacres tinham origem em causas modernas e não antigas — isto é, a rivalidade nacionalista e o ódio. A culpa pelas guerras nacionalistas no Terceiro Mundo, Toynbee concluíra, decididamente tinha de ser atribuída ao Ocidente. A abolição do nacionalismo “paroquial” e do *establishment* do governo mundial era, portanto, não só uma tendência natural da história mundial, mas também uma aspiração natural de todo os povos não-ocidentais. Uma vez que eles ultrapassavam e muito os europeus e os americanos em número, a capacidade deles para determinar a forma do governo mundial parecia ser, como o próprio governo mundial, uma conseqüência inevitável. O Ocidente teria que se ajustar em um nível prático a seu novo e reduzido papel no mundo.

A Europa e a América do Norte tiveram que se tornar de fato uma minoria criativa e estabelecer um bom exemplo para o restante do mundo por meio de sua liberalidade e tolerância de forma que uma nova era espiritual pudesse surgir. A ação decidida e a auto-afirmação, o ciclo progressista de desafio e reação estavam agora reservados aos povos do Terceiro Mundo. As sociedades “não-ocidentais haviam de fato até agora sido reeducadas com êxito” nas realidades de um mundo global, concluiu Toynbee em 1948, tirando-as de “sua casca ancestral” para um futuro novo. Os europeus e os americanos, ao contrário, “são os únicos povos no mundo cuja perspectiva histórica ainda permanece pré-Vasco da Gama”, ou seja, talhada por uma

tendência voltada para a Europa e “a ilusão presunçosa e desalinhada” de dominação e importância. Precisamos perceber, falou aos ouvintes, que na situação global moderna “nossos próprios descendentes” deixarão de ser ocidentais no sentido tradicional da palavra. A civilização que Toynbee e sua geração conheceram “será aos poucos relegada ao modesto lugar” que a história originalmente lhe atribuíra.⁷²

O LEGADO DE TOYNBEE

À primeira vista, essas observações são surpreendentes e sérias, como Toynbee quis que fossem. Ele morreu em 1975, depois de assistir ao processo de descolonização e ao fim do Império britânico até quase o final. Em um de seus últimos anos, comentou com um jornalista: “Gostaria de pensar que fui útil ao persuadir os ocidentais a pensarem no mundo como um todo”, querendo dizer convencê-los de sua insignificância relativa.

Todavia a perspectiva de Toynbee pedia uma pergunta fundamental: por que o Ocidente arrogante, narcisista e etnocêntrico permanecera tão poderoso quando antigas civilizações arrogantes e etnocêntricas, como a China imperial ou o Peru incaico, desmoronaram diante dos competidores? Um reconhecido discípulo de Toynbee, o historiador norte-americano William L. McNeill, daria a resposta. Como um estudante, McNeill ficara tão impressionado com a majestosa amplitude e visão de *Estudo de história* que depois da guerra seguiu para Oxford a fim de estudar com o próprio autor. Em 1963 gerou uma versão revista e ampliada da análise de Toynbee do mundo moderno, *The Rise of the West* (A ascensão do Ocidente).

Tal qual seu antecessor intelectual, *The Rise of the West* foi um campeão de vendas; contudo seu espírito era muito diferente. McNeill demonstrou que o Ocidente, longe de ser a civilização arrogante e indiferente que Toynbee retratara, se distinguia entre as civilizações por sua liberalidade e receptividade a outras culturas e povos. Isso lhe permitiu obter emprestadas as ferramentas necessárias — instituições religiosas do Oriente Médio, o aprendizado secular grego e a ciência dos árabes, as tecnologias chinesas — e adaptar tudo isso, com êxito, aos próprios interesses. A seu modo, *The Rise of the West* devolveu a história comparada a suas origens na teoria da sociedade civil. Para McNeill e seus predecessores iluministas, a história da civilização não é sobre o aumento ou a perda de vitalidade cultural e espiritual, mas uma crescente sociabilida-

de e ampliação de horizontes: um processo contínuo de empréstimo, invenção, viagem e comunicação entre lugares e povos discrepantes. Porém a tese de McNeill de adaptabilidade também apontava um futuro diferente do de Toynbee para o Ocidente. Ele achava possível que o famoso colapso do Ocidente afinal poderia não estar iminente. Por sua própria flexibilidade e capacidade para reagir a condições variáveis, o Ocidente moderno acharia um modo de virar a seu favor a ascensão do Terceiro Mundo e assim exercer influência mais decisiva no restante do mundo do qual desfrutara na plenitude da era colonial.

O próprio Toynbee não acolhia esse tipo de conclusão.⁷³ Ele permaneceu convencido de que as civilizações formavam entidades distintas com caráter e espírito próprios, assim como trajetórias e destinos próprios. Como Du Bois e os posteriores multiculturalistas, isso o levou a *subestimar* o grau com que os povos fora do Ocidente poderiam de fato querer viver de acordo com o “cruel materialismo ocidental” e a *superestimar* o grau com que a ocidentalização aderiu a um modelo imperialista. Para Toynbee, um compromisso com o Ocidente industrial significaria uma rendição infame dos “verdadeiros” valores culturais e espirituais aos valores da Madison Avenue.

Nos anos cinqüenta e princípio dos anos sessenta, o exemplo de Toynbee inspirou uma série completa de obras sobre o destino da civilização concentradas no papel reduzido do Ocidente no mundo. “Se o homem ocidental deseja sobreviver”, escreveu um dos autores, o economista James P. Warburg, “ele terá que aprender — e aprender bem depressa — como viver e conviver num mundo que sempre escapou de suas garras.” *The West in Crisis* (O Ocidente em crise — 1959), de Warburg, *The Future of the West* (O futuro do Ocidente — 1953), de J. G. de Beus, *The Coming World Civilization* (A iminente civilização mundial — 1956), de Ernest Hocking, *Looking for Civilization* (Procurando a civilização — 1962), do historiador John Nef, e *Has Man a Future?* (O homem tem futuro? — 1964), de Bertrand Russell, foram todos escritos para alimentar o mercado com o tipo de gênero especulativo “o futuro como história mundial” criado por Toynbee. Suas conclusões tendiam a se concentrar num tema principal: a necessidade de uma importante mudança nos valores ocidentais para lidar com a nova face do mundo.

Um exemplo representativo foi *Philosophy of Civilization* (Filosofia da civilização), de Albert Schweitzer, publicado imediatamente após *Civilization on Trial* (Civilização à prova), de Toynbee, em 1950. A primeira frase do livro continha mais do que um eco de Toynbee: “Estamos vivendo hoje sob o sinal

de colapso da civilização.” A razão, alegava Schweitzer, “era que desde o século XIX as idéias éticas sobre as quais a civilização foi construída têm vagado no mundo, arrasadas pela pobreza e impotentes”. O progresso econômico e tecnológico do Ocidente moderno tinha tirado a verdadeira liberdade de homens, enquanto a “vida espiritual da comunidade” corria sério perigo. “Nós nos perdemos no progresso exterior”, lamentou Schweitzer, querendo dizer crescimento e riqueza econômica. Permitimos que “todo o avanço na vida moral chegasse à paralisação”.

O programa corretivo de Schweitzer também lembrava Toynbee de perto. Era necessário um novo despertar espiritual e ético para conter a perigosa direção tomada pela civilização. Isso envolvia um “auto-aperfeiçoamento passivo efetuado pela autoliberação interior (resignação)”, para agir contra a ênfase do Ocidente na autoperfeição ativa entre “o homem e o homem”. Para Schweitzer, assim como para Toynbee, o progresso ético era a verdadeira base da vida civilizada, “o desenvolvimento do homem a um estado mais elevado de organização e a um padrão moral superior”. O progresso espiritual significa um fluxo de energia convergindo para afirmação do Eu espiritual (para Toynbee, a eterização do ego) e distanciando-se das instituições políticas ou sociais. De fato, argumentava, essas duas coisas se opõem. “O progresso ético consiste em decidirmos pensar de modo pessimista sobre a ética na sociedade”, especificamente a sociedade ocidental.⁷⁴

Resignação, “auto-aperfeiçoamento passivo” e “eterização”: estes eram os componentes para a nova auto-imagem ocidental. Ao mesmo tempo em que os liberais modernos aderiram às metas e suposições do neoliberalismo do Estado do bem-estar social, eles abandonaram sua margem competitiva e auto-confiante. O sogro de Toynbee, Gilbert Murray, cunhou um termo para isso: “falta de coragem.”

É um aumento do ascetismo, do misticismo e, de certo modo, do pessimismo; [uma] perda de autoconfiança (...) e da fé num esforço humano normal: um desespero de investigação paciente, um grito pela revelação infalível. É uma atmosfera na qual o propósito do homem bom não é tanto viver de modo justo, ajudar a sociedade à qual pertence e desfrutar da estima dos companheiros, mas ao contrário (...) receber o perdão por sua indescritível indignidade, por seus imensuráveis pecados.⁷⁵

Murray, o liberal do livre-pensamento de Oxford, estava falando do impacto do cristianismo na antiga cultura grega. Mas uma falta de coragem tornou-se ainda mais densa no gênero — e na onda de passividade e autoflagelação que agora subjugava a imaginação liberal do século XX.

Enquanto isso, seu adversário, o pessimismo cultural, estava revelando um novo fôlego nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial.

PARTE III

O TRIUNFO
DO PESSIMISMO
CULTURAL



CAPÍTULO 9

A PERSONALIDADE CRÍTICA

A Escola de Frankfurt e Herbert Marcuse

Terror e civilização são inseparáveis.

— M. Horkheimer e T. Adorno,
Dialética do esclarecimento, 1944

Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo eram fugitivos. Em 6 de janeiro de 1919, eles lideraram grupos de trabalhadores armados e ativistas bolcheviques intitulado-se Liga Espartaquista* com o objetivo de tomar o poder em Berlim. Durante nove dias os rebeldes espartaquistas mantiveram a cidade sob a mira das armas e anunciaram seu desafio à República de Weimar e à sua liderança social-democrata. Assim, as unidades de soldados e voluntários — os *Freikorps* — foram mobilizadas e começaram a esvaziar as ruas. No dia 15 a última barricada foi derrubada e os líderes da fracassada revolução comunista alemã se esconderam.

Ironicamente, Liebknecht e Rosa se opuseram à revolta assim que ela começou e só aderiram para não ficarem para trás na maré da revolta. Agora tornaram-se reféns da derrota. Conseguiram despistar a busca do exército até a noite do décimo quinto dia, quando uma patrulha da Divisão da Cavalaria de Guarda os encontrou num apartamento em Wilmersdorf. Os soldados os

*Em homenagem ao líder da mais famosa rebelião escrava na antiga Roma, em 71 a.C.

levaram para a sede da divisão no Eden Hotel, onde se deu um violento interrogatório. Depois, quando estavam sendo levados de volta, abalados e machucados, no clarão dos faróis de um carro que estava à espera, Runge, um veterano dos *Freikorps* — o tipo de homem admirado e idealizado por Spengler como membro da nova raça nobre —, adiantou-se e golpeou Liebknecht com a coronha do rifle. Quando Liebknecht caiu, Runge atacou Rosa e esmagou seu crânio. Na confusão que se seguiu, os dois corpos foram furiosamente arrastados para os carros e depois atirados no canal de Landwehr. A Semana dos Espartaquistas estava terminada.¹

As mortes de Liebknecht e Rosa e a fracassada revolução do operariado provocaram uma crise no pensamento marxista alemão, situação essa que acontecimentos futuros só iriam agravar. Rosa Luxemburgo defendia fervorosamente a idéia de que os membros do proletariado alemão eram revolucionários por natureza e só estavam esperando o momento certo para depor seus opressores e conquistar o “dia da salvação”. Ora, os principais teóricos do marxismo não estavam tão certos disso. A velha idéia de que a vitória do socialismo sobre o capitalismo constituía uma certeza histórica, na verdade uma parte da história do progresso, fora pisoteada por um adversário mais terrível: a “revolução da direita”. Nem o sucesso da Revolução Russa em 1917 conseguiu afastar essas dúvidas, à medida que o comunismo alemão recuava numa obediência cada vez mais servil a Moscou e a figuras como Lenin (de quem Rosa desconfiava profundamente) e Stalin.

Na época de Weimar, os jovens intelectuais de esquerda deixaram de crer em *todas* as instituições, incluindo o Partido Comunista e a República Social-Democrata. O tom deles era cada vez mais crítico e amargo, refletido nos escritos de Kurt Tucholsky e do irmão de Thomas Mann, Henrich,² no entre-guerras. Muitos (incluindo Georg Grosz, Paul Klee, Walter Gropius, Kurt Weill e Bertolt Brecht) desligaram-se da política e passaram às artes e ao universo acadêmico. As universidades alemãs, outrora o baluarte do antiquado conservantismo, abriram-se sob a gestão de Weimar a uma variedade de tendências, inclusive o marxismo. Nos *campi* “progressistas”, como a Universidade de Frankfurt, comunistas declarados eram bem-vindos. Os fundadores da chamada Escola de Frankfurt, o Instituto de Pesquisa Social, encontraram lá um abrigo do qual lançariam um nova forma marxista de crítica cultural baseada em velhas tradições, mas também incluindo armas ideológicas novas e até mais potentes.

Em 1920 os pressupostos básicos do pessimismo histórico e cultural — que

a democracia de massa corrompe a verdadeira liberdade política; que a tecnologia e a ciência positivistas degradam sistematicamente o espírito humano; que o capitalismo industrial aniquila o tecido sociocultural da comunidade (*Gemeinschaft*); e que todas essas tendências desgastam a vitalidade e provocam a decadência nas artes e nos costumes, significando o fim iminente do Ocidente — estavam agora tão arraigados nas discussões da cultura e da sociedade modernas que negá-los teria inspirado dúvidas e suspeitas. Os teóricos da Escola de Frankfurt nasceram e foram criados dentro desse pessimismo. Depois da Primeira Guerra Mundial e da publicação do campeão de vendas de Spengler, *A decadência do Ocidente*, falar sobre o fim da civilização ocidental era tão natural quanto respirar. O único assunto em discussão não era se o Ocidente moderno estava condenados mas por quê.

A resposta dos críticos da Escola de Frankfurt — Max Horkheimer, Theodor Adorno, Franz Neumann, Erich Fromm e Herbert Marcuse — ganhou significado substituindo a ultrapassada fé marxista no desenvolvimento e na racionalidade científica por uma visão muito mais desesperada do futuro. O marxismo fornecia uma base histórica concreta para a vasta crítica da cultura burguesa e “da racionalidade tecnológica da civilização moderna” e para explicar por que até mesmo uma revolução comunista não evitaria a autodestruição do Ocidente. Embora o próprio Marx municiasse esse novo e pessimista “marxismo crítico”, sobretudo em manuscritos inéditos só recentemente redescobertos pelos estudiosos, a Escola de Frankfurt na verdade se voltou para dois pensadores não-marxistas em busca de suas reivindicações mais centrais e influentes.

O primeiro foi Sigmund Freud, cujas teorias possibilitaram que a Escola de Frankfurt compreendesse, conforme declarou um de seus membros, “os efeitos mutiladores que a humanidade sofre por seus triunfos tecnocráticos”. Os críticos de Frankfurt concluíram que o capitalismo ocidental produzia sistematicamente um tipo humano neurótico e disfuncional, que se manifestava não só na sociedade burguesa liberal mas ainda entre seus antagonistas fascistas de direita. Erich Fromm e Herbert Marcuse mais tarde insistiriam que qualquer esperança de liberdade humana requeria a subversão dos mecanismos burgueses de *repressão* psicológica como também de *opressão* da classe.

O outro pensador era Nietzsche. Os antiquados marxistas já haviam acusado o vitalista e elitista Nietzsche de “filósofo do capitalismo”. Porém, no final da década de 1890, jovens esquerdistas aderiram à revivificação nietzschiana, anunciando que a liberdade absoluta do indivíduo criativo ti-

nha de integrar uma sociedade igualitária futura. O que atraiu os críticos de Frankfurt para Nietzsche, entretanto, não foi sua mensagem de niilismo vital e redentor (que inspiraria os admiradores franceses de Nietzsche do século XX), mas sua crítica inexorável aos valores burgueses. Theodor Adorno dizia que as obras de Nietzsche eram “uma demonstração sem par do caráter repressivo da cultura ocidental” e que elas “expressavam o aspecto humano em um mundo onde a humanidade era uma falsificação”. Os ataques de Nietzsche à lógica e à razão ocidentais sintetizavam a própria idéia de Adorno da “dialética negativa”, e Adorno escreveu muitos de seus trabalhos no estilo curto, aforístico e afiado de *Humano, demasiado humano* e *Além do bem e do mal*. Adorno e Horkheimer transformaram Nietzsche na figura central do novo panteão marxista, quase destituindo o próprio Marx; de fato, no fim da vida, Horkheimer admitiu que Nietzsche provavelmente fora um pensador maior que Marx.³

Entretanto, ao escolherem Nietzsche e Freud para modelo, os membros da Escola de Frankfurt também involuntariamente colocaram as imagens e a linguagem da teoria da degeneração exatamente no centro de seu programa marxista crítico. Todos os males da sociedade moderna que tinham sido atribuídos à degeneração fisiológica — decadência social, crime, loucura, suicídio, neurose, alcoolismo, degradação das artes, democracia de massa atávica e mesmo o anti-semitismo — eram agora culpa do capitalismo e, por extensão, do Ocidente moderno.

A Escola de Frankfurt proclamava que a civilização ocidental fora construída em torno de uma estratégia degenerativa sistemática: reprimir os instintos vitais do homem pelo controle racional da natureza, de si mesmo e dos outros. A principal característica do Ocidente moderno era a *ausência de vitalidade* essencial. Conforme Marcuse mais tarde declarou, “a afirmação total de Nietzsche do instinto vital” representou um “princípio de realidade fundamentalmente antagônico àquele da civilização ocidental”.⁴ A liberação nos termos da Escola de Frankfurt, portanto, significava abrir mão de uma visão de vida que salientava a habilidade do homem no uso da lógica e da razão para chegar à verdade e de sua necessidade de se acomodar a uma ordem social razoável e natural de modo a ser livre e feliz.

Diversamente, os seres humanos precisavam se voltar para uma consciência mais profunda e mais “negativa”, em suma, uma consciência nietzschiana. A Escola de Frankfurt criou um novo herói cultural, o escritor/professor/intelectual “crítico”. Descendente direto do artista romântico, ele usaria sua máquina de escrever ou a sala de aula para atacar e expor as contradições e os

males da civilização ocidental moderna. “Sob as condições do capitalismo ‘tardio’”, escreveu Horkheimer em 1936, “a verdade buscou refúgio entre pequenos grupos de homens admiráveis” — referindo-se aos amigos dele. Mais tarde, esses mesmos críticos “admiráveis” agiriam como portadores de um novo pessimismo cultural, dessa vez partindo da esquerda política e não da direita.

O CAPITALISMO E OS INTELECTUAIS: AS ORIGENS DA ESCOLA DE FRANKFURT

Ironicamente, o Instituto de Pesquisa Social devia sua existência à riqueza capitalista — riqueza de fato considerável, que sustentou as atividades da Escola em quatro países durante quase quarenta anos.* O instituto foi uma idéia brilhante de Felix Weil, filho e herdeiro de um judeu alemão milionário e especulador. Como ele próprio se descrevia, Felix era um “bolchevique de salão” que em 1923 decidiu usar a fortuna herdada para montar um instituto na Universidade de Frankfurt que servisse de foro de comunicação do dogma marxista às massas. Esse objetivo se refletiu em seu primeiro diretor, Carl Grünberg, um marxista da velha escola cujos estudantes estavam entre os fundadores socialistas da República Austríaca em 1918.⁵ No entanto Grünberg se aposentou em 1929, e seu sucessor, Max Horkheimer, não fazia parte do contingente comunista original do instituto. Os mentores intelectuais de Horkheimer eram os grandes escritores modernistas — Ibsen, Tolstoi, Zola — e filósofos — Edmund Husserl e Nietzsche —, mais do que Marx ou Engels. O retrato na parede do escritório de Horkheimer quando ele foi o diretor do instituto não era de Karl Marx, mas sim de Arthur Schopenhauer.

Horkheimer e seus aliados no instituto, incluindo Theodor Wiesengrund-Adorno, também foram atraídos pelo marxista húngaro Georg Lukács, para quem a eventual vitória do proletariado não só solucionaria as contradições do capitalismo mas também a modernidade em si. Eles ficaram impressionados sobretudo com a revelação de Lukács de que o capitalismo burguês funcionava como uma totalidade, abrangendo instituições, atitudes e hábitos mentais como também os meios de produção — de fato, alegava Lukács, “o conceito de totalidade, o poder supremo do todo sobre as partes” era a essência do marxismo como teoria social e histórica. O trabalho do teórico marxista era

*Ironicamente, um dos primeiros a mostrar isso foi Bertolt Brecht. Z. Tár, *The Frankfurt School*, p. 61, n. 1.

combater “os efeitos insidiosos da ideologia burguesa sobre o pensamento do proletariado”. Alertando os trabalhadores sobre a miséria em que viviam e de sua força para mudar tal situação, proporcionando-lhes uma “consciência de classe”, o intelectual prestava um serviço indispensável a seu proletariado.⁶

Diferente de Lukács, Horkheimer não tinha interesse em provocar uma revolução nas ruas. A Semana Espartaquista revelara a futilidade (e os perigos físicos) dessa abordagem. Para Horkheimer, a figura importante na transformação da totalidade já não era o operário mas o intelectual; a ordem socialista “será cumprida”, escreveu em um ensaio, “ou por seres humanos treinados teoricamente e determinados a alcançar melhores condições ou não”.⁷ A convicção na primazia da “teoria crítica” para subverter a totalidade concreta burguesa se tornou o tema unificador inicial do marxismo da Escola de Frankfurt. Em vez de incitar as massas à luta armada, intelectuais atentos se dedicariam a expor ou “desmistificar” as falsas relações da sociedade capitalista, sobretudo a degradação da razão e da integridade espiritual do homem.

A versão da Escola de Frankfurt para a “verdadeira” cultura refletia mais que um vestígio do tradicional esnobismo acadêmico alemão, assim como a “república do gênio” de Nietzsche, onde “um gigante visita o outro através dos intervalos áridos do tempo”. Adorno exaltou a busca de formas estéticas originais e inovadoras, sobretudo na arte e na música de vanguarda.⁸ Contudo os críticos de Frankfurt também entenderam que a cultura burguesa convencional era produto de um processo histórico total, a “alienação” do homem moderno causada pelo capitalismo, conforme descrita nos recém-descobertos “Manuscritos econômicos e filosóficos” do jovem Karl Marx.

Foram escritos em 1844, quando Marx tinha apenas 25 anos, mas permaneceram inéditos por quase meio século depois de sua morte, em 1932. A autorização de sua publicação forçou os marxistas, incluindo os membros da Escola de Frankfurt (Herbert Marcuse foi um dos primeiros a trabalhar neles), a reverem radicalmente suas opiniões sobre o desenvolvimento das idéias de Marx. Em 1844 Marx estava ainda enfeitiçado por Hegel; nesses primeiros escritos ele sugeria que os males do capitalismo foram constatados não só na exploração econômica, com seus baixos salários, empobrecimento e desemprego crônico. Os verdadeiros perigos do capitalismo eram espirituais ou, como diríamos hoje, psicológicos.

A divisão do trabalho na empresa capitalista transformava o produto do trabalho do operário numa simples mercadoria. O que ele produz é levado e vendido sem benefício para ele (afora os salários, que nunca refletem o valor

pleno). As peças de roupa, as painéis de ferro ou os alfinetes fabricados não têm mais relação com o operário; ele é “alienado” de seu trabalho. O resultado, alegava Marx, é que “o trabalhador só se sente quando não está trabalhando; do contrário, ele não se sente”.⁹ Sob a égide do capitalismo o trabalhador entrega sua autonomia e humanidade ao processo industrial. O capitalismo “o reduz a uma máquina” e no fim ele é substituído por uma. Marx concluiu que a divisão física do trabalho no capitalismo resulta na divisão de almas dos homens.

Por conseguinte, a expansão da produção capitalista nunca pode beneficiar o trabalhador; pelo contrário, ainda que “a divisão de trabalho aumente a força produtiva do trabalho e a riqueza e o *refinamento da sociedade* [grifo de Marx], ela empobrece o trabalhador” tanto material como espiritualmente, gerando “idiotismo e cretinismo”. A dinâmica degenerativa do capitalismo poderia até ser reduzida a uma fórmula simples e dogmática. Quanto mais ele cresce e se expande, mais precisa realmente explorar e empobrecer seus trabalhadores, apesar de qualquer evidência material do contrário. De fato, a geração de tais “seres alienados” pelo capitalismo não pára com o proletariado, argumentava Marx. Ela inclui necessariamente a burguesia, já que ninguém está livre da transformação de coisas e homens em mercadorias pela divisão de trabalho. “Todo homem é alienado do outro e (...) todos são alienados da essência do homem” no capitalismo.¹⁰

A relação, se é que existia alguma, entre as idéias do jovem Marx hegeliano e do Marx mais materialista de *O capital* se tornou tema de grande e ardoroso debate para os marxistas. No entanto os “Manuscritos econômicos e filosóficos” transformaram Karl Marx num indicador da decadência cultural moderna. Seu conceito de alienação parecia prever a sociologia de Durkheim, Weber, Sombart e Simmel, sem falar nos teóricos da degeneração como Benedict Morel e Charles Ferré. Contudo Marx também apresentou um culpado para explicar a degeneração moderna: o capitalismo. O triunfo do capitalismo significava a degradação do espírito humano vital. A Escola de Frankfurt traduziu rapidamente a teoria da alienação para os idiomas mais familiares à crítica cultural alemã e de Nietzsche.

Theodor Adorno não se conformava com o fato de o marxismo tradicional negligenciar a crítica cultural: “Há mais verdade”, escreveu certa vez, “na *Genealogia da moral* de Nietzsche do que no ABC de Bukharin.”¹¹ O capitalismo destruiu a arte ao transformá-la numa mercadoria como o sabão e os automóveis, declarou furioso. O verdadeiro espírito da criação artística “não con-

segue sobreviver onde é definido como mercadoria cultural e distribuído para satisfazer necessidades de consumo”. Como a cultura tecnológica de Werner Sombart, a “indústria cultural” capitalista de Adorno produz em massa “o entretenimento do algodão-doce” que “imbeciliza a humanidade”.¹² Ele desenvolveu uma sofisticada teoria social da música para provar que o *jazz* representava a vitória da massificação e do automatismo sobre a criatividade artística “genuína” (retratada pelo dodecafonismo de Schoenberg). Até o assobio foi submetido ao rigoroso exame de Adorno: ele representava a deformação das formas musicais para consumo popular e, conseqüentemente, corrompia a integridade estética da composição musical.¹³

Os marxistas de Frankfurt de fato inverteram o julgamento de Nordau sobre a arte contemporânea. A arte verdadeiramente “degenerada” não era a atonalidade de Arnold Schoenberg ou o cubismo de Picasso, mas suas alternativas “burguesas”: John Philip Souza, *jazz*, Norman Rockwell ou Mickey Mouse. Como no repúdio de Nietzsche por Wagner, o fato de esse tipo de arte atrair a massa “imbecilizada” provou que ela era corrupta e degradante.*

Contudo, quando o capitalismo fracassar, explicou Horkheimer, “a humanidade será pela primeira vez um sujeito consciente e determinará ativamente seu próprio modo de vida”. Cultura, arte, música e literatura irão recuperar a autonomia genuína e o poder de embelezar a vida. O problema em 1932 era que o capitalismo não parecia estar desmoronando, pelo menos não numa direção que favorecesse uma nova ordem marxista. Ao contrário, ele estava provocando uma revolução muito diferente: a revolução da direita militarista e vitalista.

A CIVILIZAÇÃO E OS NAZISTAS: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

A ascensão de Hitler ao poder pegou de surpresa quase todo mundo da esquerda. A doutrina do Partido Comunista no entreguerras ensinara que movimentos como os de Mussolini e dos nazistas representavam a última fase do “capitalismo tardio”. Diante da falência econômica e da ascensão da União Soviética, afirmava-se, a burguesia foi forçada a se voltar à brutalida-

*Decididamente este argumento se torna um círculo vicioso. Por que as pinturas de Norman Rockwell são vulgares? Porque atraem um público culturalmente pobre. Que evidência existe de que o gosto popular é vulgar? Porque ele aprecia a pintura vulgar de Norman Rockwell.

de do fascismo para assumir o poder. Franz Neumann, da Escola de Frankfurt, declarou que o nazismo era “uma afirmação da força vital da sociedade capitalista”.¹⁴ Porém todos presumiam também que o fascismo seria malsucedido e a classe operária se uniria às bandeiras vermelhas do comunismo. Ao contrário, os nazistas ascenderam triunfalmente ao poder, com o apoio popular e o da classe operária. A mensagem deles de vitalidade racial e renascimento nacional se provara mais bem-sucedida que a da revolução e liberdade do proletariado.

Aos membros abatidos da Escola de Frankfurt, o nacional-socialismo parecia a vitória final do último homem de Nietzsche. Adorno mais tarde o descreveu como “o salto da Alemanha no abismo”, da mesma maneira que Sigmund Freud o viu como a satisfação do desejo de morte do homem civilizado. “Ninguém”, escreveu Adorno, “pode deixar de perceber o momento de tristeza mortal, a semi-rendição semiconsciente à perdição [com] as tochas e as batidas dos tambores das procissões.”¹⁵ Seis semanas depois de Hitler prestar juramento, a Gestapo apossou-se da biblioteca do Instituto de Pesquisa Social e fechou seus prédios. Mas Horkheimer e os outros já haviam fugido para Genebra, onde se refugiaram enquanto aguardavam os vistos para os Estados Unidos. Durante esse tempo, eles começaram a propor uma teoria para explicar por que um país supostamente civilizado como a Alemanha abraçara uma ideologia irracional, violenta e racista com tal devastadora velocidade. No fim, anunciaram que o capitalismo liberal “*bem desde o começo* encerrava em si a tendência para o nacional-socialismo”.¹⁶

Enquanto isso Horkheimer e o instituto se refugiavam nos Estados Unidos. Apenas um ano antes, em 1935, seu diretor administrativo, Friedrich Pollock, denunciara a América do New Deal como o foco do fascismo.¹⁷ Agora ela se tornava o local de refúgio deles. O reitor da Universidade de Columbia, Nicholas Butler, era um conservador, mas acreditava firmemente na liberdade e na diversidade acadêmicas (um ponto de vista que Herbert Marcuse acusaria depois de “tolerância repressiva”). Por orientação da faculdade, Butler cedeu ao grupo marxista um edifício na 117th Street, com escritórios para funcionários e estudiosos visitantes. A Horkheimer e Adorno logo se juntaram dois outros membros do instituto, Erich Fromm e Herbert Marcuse.

Escondido em Morningside Heights em meio a um mar desconhecido de riqueza americana, o minúsculo círculo social de Horkheimer continuou fechando as portas para a vibrante sociedade poliglota que os acolhera. Eles se tornaram e permaneceram um enclave de exilados alemães; agora, fora do

alcance dos capangas de Hitler, a auto-imagem do instituto assumia proporções heróicas. Horkheimer anunciou que o instituto era “o único grupo que pode manter o estado relativamente avançado da teoria alcançado na Alemanha e desenvolvê-la ainda mais”.¹⁸ Durante os quinze anos seguintes o instituto em Columbia se tornaria um canal para a sociologia e a filosofia alemãs, assim como para a teoria marxista, na vida intelectual norte-americana. A teoria era suprema: Horkheimer sempre sustentou um forte desprezo pela pesquisa empírica e ressaltava as virtudes da “razão abstrata” sobre os “meros fatos” ou o que outros podem chamar de realidade empírica.*¹⁹ Apesar de Horkheimer ter feito, como diretor, impressionantes alegações sobre a criação de uma nova unidade de ciências sociais, de fato a única unidade entre os teóricos de Frankfurt era o desejo de acabar com o capitalismo burguês e seus valores vulgares.

Horkheimer e Adorno se convenceram de que o pesadelo do qual tinham escapado na Alemanha não era apenas um caso isolado de histeria em massa. O episódio nazista representava algo mais profundo e ainda mais intratável: a fase final da civilização ocidental como um processo total. Todas as formas de vida econômica, social, política e cultural características do Ocidente moderno refletiam o mesmo objetivo: controle e domínio absolutos. Eles se referiam a essa natureza expansiva e controladora da civilização ocidental como o impulso para a “integração total”. Spengler a denominou o espírito faustiano do Ocidente; em seu livro publicado em 1944, *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno fizeram dela a força motriz do progresso.

“A natureza destruída do homem moderno não pode ser separada do progresso social [e material]”, escreveram ambos. “Por um lado o crescimento da produtividade econômica proporciona a condição para um mundo mais justo (...) [por outro] o indivíduo é completamente desvalorizado em relação aos poderes econômicos, que (...) impelem o controle da sociedade a alturas até agora desconhecidas.”²⁰ Na cultura ocidental, o indivíduo fica completamente subordinado ao esquema totalizante. Ele não só entrega sua liberdade política ao Estado, como também perde todo o poder de agir e pensar livremente. A “doença” da cultura ocidental “condena o espírito à progressiva ignorância”. Até mesmo o eventual dissidente, até mesmo um Karl Marx já não consegue manifestar sua oposição exceto nas fórmulas e categorias “empobrecidas

*Aqueles que discordavam deste ponto, como Karl Wittfogel e Franz Neumann, foram mantidos cuidadosamente a distância da definição das diretrizes do instituto.

e baratas” da totalidade exitosa, que “fortalecem o poder da ordem estabelecida, o mesmo poder que ele está tentando romper”.²¹

Esse o motivo por que a revolução sempre fracassa no Ocidente moderno, ao passo que o fascismo sempre triunfará. “O fascismo é a verdade da sociedade moderna”, proclamou Horkheimer, “cuja teoria ele percebeu desde o princípio.” Todo o Ocidente capitalista se encontrava no mesmo ponto do qual a República de Weimar caíra, impotente ante o violento ataque do Estado militar fascista e a loucura coletivizada; “a humanidade, em vez de atingir uma condição verdadeiramente humana, está mergulhando em uma nova barbárie”. Horkheimer e Adorno foram mais longe e mostraram as origens filosóficas do capitalismo no culto ocidental à racionalidade e à razão. Eles afirmavam que “o presente colapso da civilização burguesa” devia-se no final das contas ao Iluminismo. Ao contrário de sua auto-imagem, a idade da razão no século XVIII não estava muito relacionada com a razão, mas com a busca do poder sobre a natureza e os seres humanos. “Esse mesmo modo de pensar (...) contém a semente da reversão hoje universalmente manifesta.” Em outras palavras, para Adorno e Horkheimer o nazismo era o produto final do Iluminismo.²²

Esta conclusão parece menos surpreendente quando percebemos que a Escola de Frankfurt fez uma aguçada distinção entre um Iluminismo “bom” e outro “ruim”. O primeiro produziu a filosofia humanista racional de figuras como Hume, Kant e Hegel, como também o espírito cético e crítico de Voltaire, regenerado com Nietzsche. Esta era a Idade da Razão propriamente dita, da qual Adorno e Horkheimer se consideravam os últimos herdeiros legítimos. Entretanto o segundo desenvolveu a moderna obsessão pela ciência, a tecnologia e os números, transformando a razão “em uma coisa, um instrumento”. Este era o Iluminismo de Newton, Condorcet, Jeremy Bentham — e Adam Smith. Todavia esses dois iluminismos são no final das contas inseparáveis; a relação deles é “dialética”. Procurando conhecer o incognoscível, “o iluminismo tentou defender-se do retorno ao mito”. O resultado foi que o pensamento ocidental acabou alienando o homem da natureza e de si mesmo.

Como Nietzsche, Horkheimer e Adorno começam a história da decadência do Ocidente a partir dos gregos. O mito pré-racional e a magia preservaram a unidade do homem e a natureza, destruídos pelo projeto apolíneo da filosofia grega. * A razão do homem foi libertada, mas ele usou essa liber-

*O exemplo mitológico do homem científico, para Horkheimer e Adorno, é Ulisses, que venceu os inimigos sobrenaturais com seus dons especiais, gerando a primeira forma de “trabalho racional”, isto é, o modelo para o cientista e o empresário.

dade para tentar dominar tudo o que agora parecia separado dele e da razão humana: o outro. A ciência, a lei, o governo e até a própria língua — tudo se tornou o instrumento com o qual o homem ocidental reduziu a diversidade à igualdade, a espontaneidade à uniformidade, e a diferença (definida como o outro) a objetos multiformes para controle, como as borboletas numa jarra chinesa.

A esse processo totalizador o Iluminismo chamou civilização ou progresso. Porém o resultado não era a satisfação, antes a alienação. Conforme explicam Horkheimer e Adorno: “Os homens pagam o aumento do poder com a alienação, sobre a qual exercem o poder.” Isso os leva a buscar ainda mais poder, com o mesmo resultado fútil; a ascensão do progresso é na realidade uma *anankuklosis* de ilusão e frustração. Ela se torna a armadilha que, como a gaiola de ferro de Max Weber, a própria natureza racional do homem construiu para si.²³ O Iluminismo trouxe essa cultura ocidental autodestrutiva do controle até os tempos modernos. E ofereceu à nova classe dominante do Ocidente, a burguesia, um fundamento lógico ou “mito” para a acanhada busca do poder chamada método científico.²⁴ Tudo é reduzido a “equivalência”, números e método. Ele origina a ênfase da moderna ciência social nos fatos e na pesquisa empírica, e o princípio quantitativo da democracia liberal de um homem/um voto. Por baixo de tudo, porém, está o sonho da razão instrumental do poder absoluto sobre o outro.

“Uma base racional tecnológica é a base racional da dominação em si”, que é porque “o Iluminismo é totalitário”.²⁵ A razão finalmente revela sua verdadeira face em tese nas fantasias sexuais brutais do Marquês de Sade, no niilismo *fin de siècle* de Nietzsche (Nietzsche serve como herói e vilão na avaliação de Horkheimer e Adorno), na cela de interrogatório da Gestapo e nos arames farpados e câmaras de gás de Auschwitz. De acordo com Horkheimer e Adorno, essas são as consequências lógicas da Europa que enalteceu a ciência e o progresso. Nas palavras memoráveis de Horkheimer e Adorno, “terror e civilização são inseparáveis”.²⁶

Naturalmente poder-se-ia dizer que o suposto produto final do Iluminismo, a Alemanha nazista, era de fato o inimigo declarado do liberalismo iluminista e de todas as suas obras, da mesma maneira que ele defendia a *Kultur* em detrimento da *Zivilisation*. No entanto Adorno e Horkheimer negaram o significado dessas alegações. A questão crucial para a compreensão das origens do movimento nazista não era o que Hitler e seus coligados alegavam estar fazendo, mas seu papel como parte do processo total. Tendo conquistado e escravi-

zado tudo à volta, a racionalidade em suas últimas fases, concluíram Adorno e Horkheimer, é forçada a apelar para seu oposto, a violência e a barbárie, a fim de garantir a vitória plena. “No fascismo moderno, a racionalidade atingiu um ponto no qual não mais se satisfaz em reprimir a natureza simplesmente; ela agora explora a natureza incorporando em seu próprio sistema suas potencialidades rebeldes.”²⁷ Assim, até a irracionalidade no final se torna um instrumento dialético da razão. Isso estabeleceu um princípio, e um recurso retórico útil, que marcou outros pessimistas culturais além dos membros da Escola de Frankfurt: quanto mais as coisas parecem opostas (liberalismo e fascismo, riqueza e pobreza, liberdade de expressão e censura), mais elas são na verdade uma e mesma coisa.*

De qualquer modo, Adorno e Horkheimer tiveram muito pouco a falar sobre as verdadeiras origens políticas do Estado fascista. Ao contrário, política é apenas uma função do que é realmente dominante na opinião deles: a questão da cultura. Eles se convenceram de que a tecnologia moderna estava transformando a arte, a música e a cultura nas sociedades industriais em um meio de “decepção em massa (...) indiferente e trivial”, de acordo com um programa político totalitário. Dizer que *Dialética do esclarecimento* tomou seriamente essa degradação da cultura por capitalismo seria uma declaração insensível e grosseira:

Na indústria cultural o indivíduo é uma ilusão (...). Ele é tolerado somente enquanto sua completa identificação com a generalidade não é questionada.

A repetição de palavras irrestrita e rapidamente propagadora (...) vincula a propaganda e o *slogan* totalitário.

O cinema falado, ultrapassando de longe a ilusão dramática, não deixa espaço para a imaginação ou a reflexão (...) forçando suas vítimas a compará-lo diretamente com a realidade.

A televisão dispõe-se a (...) realizar zombeteiramente o sonho wagneriano do *Gesamtkunstwerk* (...). Este processo integra todos os elemen-

*Esta era uma variação do que Hegel chamou a “málicia da Razão”, na qual o Espírito do Mundo consegue promover o progresso histórico até mesmo através de seu aparente oposto, por exemplo, a liberdade da Revolução Francesa através da ditadura militar de Napoleão.



tos da produção, do romance (adaptado com um olho no filme) ao último efeito sonoro.

Os desenhos animados (...) confirmam a vitória da razão tecnológica sobre a verdade (...) o Pato Donald no desenho e o desgraçado na vida real levam uma surra de forma que o público aprenda a receber seu próprio castigo.

A profunda crítica cultural de Adorno e Horkheimer fundamentava-se nas teorias estéticas do independente Walter Benjamin,* de muitas maneiras o mais original do grupo de Frankfurt. Benjamin ressaltou o papel da tecnologia em transformar a moderna experiência em “uma série interminável de choques para a consciência do indivíduo”. O típico homem moderno na visão de Benjamin é como um personagem de um livro de Franz Kafka: desorientado, perdido, neurótico, num conformismo passivo e entorpecimento emocional — um quadro miserável de alienação.²⁸ Enquanto isso, essa mesma tecnologia estava transformando a cultura através da reprodução mecânica, com fotografias, filmes, discos e produção em massa de livros. Essa tendência novamente revelava o “senso de igualdade universal das coisas” próprio da modernidade, já que cada cópia de uma fotografia, um filme ou um disco é exatamente igual à seguinte.

A uniformidade da reprodução em massa destruiu o que Benjamin chamou a “aura” de uma obra de arte, o sentido de reverência e temor ante a singularidade de um objeto que tornava possível a verdadeira criatividade artística.²⁹ Na opinião de Benjamin, uma fotografia da Vênus de Milo tirava qualquer possibilidade de olhar a genuína escultura apreciando sua singularidade, mesmo que a experiência do homem extremamente reduzida na sociedade moderna o impossibilitasse de criar por ele mesmo qualquer obra de arte genuína. A tecnologia e o capitalismo, argumentava, constituíam o fim da arte e do artista. O único meio de o indivíduo criativo evitar vir a integrar este sistema de exploração estética — uma “prostituta” para seus valores cor-

*Nascido em 1892, Benjamin chegou ao marxismo pelo Movimento da Juventude Alemã, cuja mensagem de revolta contra a burguesia e da necessidade de uma nova comunhão de espírito levou muitos ao fascismo assim como ao comunismo. Entretanto sua dedicação ao marxismo era apenas superficial. O verdadeiro herói de Benjamin era o poeta francês Charles Baudelaire; de fato, sua teoria da cultura forma uma ponte que se estende da rebelião romântica de Baudelaire e os decadentes aos semelhantes impulsos do expressionismo e do modernismo alemães e aos críticos “pós-modernos” como Susan Sontag, Jean Baudrillard e Gianni Vattimo. Julian Roberts, *Walter Benjamin*, Londres, 1982.

ruptos — era paradoxalmente abandonar toda pretensão de criatividade ou independência artística, que só serviam para torná-lo respeitável aos olhos da classe média. Ao contrário, o artista precisa empregar seus talentos e os novos meios de comunicação em massa para auxiliar o proletariado a subverter a verdadeira causa de sua degradação mútua: o capitalismo. Esta é uma ordem considerável, é claro, e Benjamin manteve os detalhes indefinidos; a possibilidade de, ao evitar prostituir-se à cultura burguesa, o artista prostituir-se a Stalin não parece ter-lhe ocorrido.³⁰

Mencionar Stalin suscita o maior problema com o qual a Escola de Frankfurt se confrontou. O marxismo, que devia ter proporcionado um meio de escapar à ascensão da sociedade totalitária, acabou gerando sua própria forma de totalitarismo na União Soviética. Adorno, Horkheimer e seus companheiros nunca admitiram que esses violentos Estados policiais (totalitários) como a Alemanha de Hitler e a Rússia de Stalin tivessem mais coisas em comum entre si (e menos com os valores capitalistas ocidentais, os quais supostamente eram a raiz de todo o mal) do que a teoria crítica concluiu. Pelo contrário, confrontados pela verdade inegável do stalinismo, eles se permitiram tirar uma conclusão ainda mais pessimista. *Toda* sociedade que obedece ao modelo ocidental, independente de sua ideologia ou do caráter de seus governantes, caminha inevitavelmente para o tipo de totalitarismo austero vivificado por George Orwell em 1984.* Onde quer que a cruel razão reine, afirmaram, a tirania fatalmente se estabelece.

Essa convicção os conduziu à teoria de Toynbee sobre a convergência da superpotência. A convergência entretanto não era uma tendência promissora ou tranquilizadora. Pelo contrário, os Estados Unidos e a União Soviética eram exemplos de “sociedades industriais avançadas” que estavam evoluindo para Estados totalitários rígidos e intercambiáveis. Os princípios democráticos liberais e o igualitarismo marxista apenas proporcionavam a vitrine para as elites burocráticas anônimas que supervisionavam ambos. O Estado policial era a consequência natural da produção econômica de estilo ocidental; nenhuma sociedade industrial avançada conseguiria manter o controle sem um aparato governamental secreto e suas atrocidades coadjuvantes.³¹

Sua visão pessimista da convergência da Guerra Fria combinava com as visões de outro marxista que ensinava na Universidade de Columbia, C. Wright

*Ver a capciosa introdução de Erich Fromm para o romance de Orwell na edição da New American Library (Nova York, 1949): “Seria muito lamentável se o leitor presunçosamente interpretasse 1984 como mais uma descrição da barbárie stalinista e não visse que ela se refere a nós também.”

Mills. Juntamente com Marcuse e Adorno, Mills serviria como um dos autores intelectuais da New Left (Nova Esquerda). Suas obras parecem um compêndio da Escola de Frankfurt de Brooks Adams. Seu livro mais influente, *A elite do poder* (1958), apontava os mesmos perigos do avançado Estado industrial mas com um característico estilo americano paranóico (que depois seria explorado pelo cineasta Oliver Stone). Mills apresentou a aristocracia natural anglo-saxônica da América do Norte como uma elite da velha riqueza, entrincheirada e egoísta, como empresários, tecnocratas, almirantes e generais da Guerra Fria. (Mills estava escrevendo seus livros durante a presidência de Eisenhower.) Ligados pelos laços da riqueza e da velha educação (Harvard, Yale, Groton e West Point), eles tomaram as decisões econômicas, políticas e militares da América por meio de uma única “diretoria política”.³² O que Brooks Adams apenas sonhara, “que um dia seremos reorganizados por soldados”, Mills alegava já ter acontecido.

O “complexo industrial-militar” contudo não era tipicamente norte-americano. Ele refletia a moderna nação industrial e portanto o caráter estrangeiro. Como a Rússia de Stalin, os pecados norte-americanos de Eisenhower integravam uma totalidade histórica maior. Mills escreveu: “Existe uma linha ascendente direta levando à origem da história do Ocidente; a opressão e a exploração, a violência e a destruição, assim como os meios de produção, foram sendo progressivamente aumentados e cada vez mais centralizados.” Pelo uso de meios de comunicação de massa manipuladores, “o declínio da política enquanto um debate autêntico e público de decisões alternativas”, a perda da autonomia pessoal e a comercialização de aspirações e desejos, a “estrutura de poder” organizou cada aspecto da sociedade norte-americana de modo a dissimular seu poder de manipulação. Ela fez as pessoas pensarem que elas tomavam suas próprias decisões políticas, quando de fato essas escolhas eram dirigidas (o que depois seria denominado “consenso fabricado”).³³ Crucial a essa dissimulação, e conseqüentemente ao funcionamento da totalidade, era o papel da ideologia.

Mills, a Escola de Frankfurt e seus herdeiros na “nova esquerda” usavam o termo “ideologia” para se referir ao modo pelo qual as pessoas na avançada sociedade industrializada imaginam que o mundo funciona, em vez de como ele funciona de verdade. O sociólogo Karl Mannheim, que havia lecionado na Universidade de Frankfurt nos anos vinte, explicou que a ideologia na sociedade burguesa serve para disfarçar ou “mistificar” as verdadeiras relações da produção econômica, da luta de classes e do poder político. No caso

dos Estados Unidos, por exemplo, ela leva as pessoas a imaginarem que estão desfrutando de mais controle sobre suas vidas, de mais riqueza, mais opções de consumo e mais mobilidade social e geográfica, quando de fato elas estão sendo sistematicamente escravizadas pelas exigências do capitalismo moderno. Na verdade, a Escola de Frankfurt via a ideologia como a grande rede de proteção a manter a massa da sociedade industrial junta; sem seus antolhos ideológicos, as massas certamente se rebelariam. “Em certas situações”, escreveu Karl Mannheim, “o inconsciente coletivo de certos grupos torna obscura a real condição da sociedade tanto para si como para os outros e *deste modo a estabiliza* (grifo meu).”³⁴

O termo que C. Wright Mills e mais tarde Marcuse usaram para descrever essa ideologia norte-americana que encobre e estabiliza foi “conservantismo”. O conservantismo americano era acima de tudo uma ideologia burguesa; de fato, ser conservador queria dizer, nos termos da “nova esquerda”, o mesmo que ser liberal havia significado para os nietzschianos na direita alemã. Isso implicava uma certa ausência obstinada com respeito à vacuidade da vida moderna, uma ausência perante a corrupção e a decadência.³⁵ O comunismo sob a gestão de Stalin perdeu a capacidade de desmascarar essa falsa ideologia. Pelo contrário, havia gerado sua própria ideologia falsa, o “socialismo autoritário”, que ele usava para escorar sua sociedade industrial decadente e destróçada.

A única alternativa deixada para o totalitarismo era portanto a teoria crítica. Esperar que todo o processo totalizante da civilização moderna de repente sucumbisse aos ataques da teoria crítica seria ingênuo e infrutífero. Em todo caso, de acordo com a lógica de *Dialética do esclarecimento*, o fracasso do comunismo significava que não era possível seguir adiante, já que toda a extensão da racionalidade sistemática, até mesmo o marxismo, apenas traz outra forma da mesma cilada racionalizante e totalizante. A única saída é o ato da crítica individual nietzschiano, que Horkheimer chamou “dialética negativa” e que Marcuse, tomando emprestado um termo dos surrealistas franceses, chamou “a Grande Recusa”. Essa era a decisão consciente do intelectual de não concordar com quaisquer dos valores e convenções da sociedade burguesa, como um protesto contra seu sonho de poder totalizante.

Enquanto o capitalismo tardio, em seu prelúdio à ditadura e ao fascismo, vai arrebanhando as massas desorientadas numa coletividade irracional, o pensamento crítico declara sua independência. O intelectual se posiciona para não ser “profundamente arraigado”, isto é, obediente ao regime político

como os ideólogos totalitários e fascistas, nem “destacado”, ou seja, obediente a um sistema cultural agonizante como os liberais. Pelo contrário, ele é “negativo” no sentido de atacar o *status quo*. Mas este não é um gesto vão ou meramente simbólico. A doutrina central de toda a Escola de Frankfurt, e das mais recentes figuras como Marcuse e Jürgen Habermas, é que as palavras do crítico radical não são mera tagarelice mas uma forma significativa de ação social, porque seu protesto contra a totalidade preserva a possibilidade de uma alternativa na imaginação dos homens.³⁶

Pode-se ver como essa imagem do dissidente solitário e heróico fez sentido na Alemanha nazista, mas mal se adaptou às realidades dos Estados Unidos nas décadas de 1940 e 1950, muito menos à República de Weimar “pré-fascista”. De fato, um dos problemas fundamentais de Weimar pode ter sido uma *superabundância* de palavras críticas disfarçadas de “discurso significativo”. Para a Escola de Frankfurt, contudo, palavras e ações estavam no mesmo *continuum*. Na verdade, a crítica verbal da sociedade burguesa se tornou um dever moral, até mesmo (ou talvez preferivelmente) da segurança da sala de aula ou das páginas de um periódico erudito. Uma vez que o crítico negativo, como C. Wright Mills na Universidade de Columbia ou Herbert Marcuse na Universidade de Brandeis, já havia se declarado espiritualmente independente de um sistema social e cultural moribundo, ele não fazia parte dele, ainda que continuasse pagando suas contas. Nos termos da Escola de Frankfurt, ele não mais reconhecia sua autoridade.

A CIVILIZAÇÃO AUTORITÁRIA: O IMPACTO DE FREUD

O indivíduo que funciona normalmente, adequadamente e sadiamente como cidadão de uma sociedade doente — não será tal pessoa doente?

— Herbert Marcuse

No fim, o pessimismo histórico da Escola de Frankfurt repousava num grotesco paralelo entre a América do Norte e a República de Weimar pré-nazista: ambas foram consideradas sociedades capitalistas “tardias”, inanimadas e insensatas, oscilando à beira da ditadura. Neste ponto Sigmund Freud provou ser tão útil quanto Nietzsche. À primeira vista, Freud parece um surpreendente modelo

para os ataques à racionalidade ocidental e aos valores da classe média. Intelectual judeu liberal, Freud era um membro orgulhoso e inabalável da medicina burguesa. Ele considerava que suas teorias psicanalíticas pertenciam a uma corrente intelectual ocidental e que eram uma forma de ciência. Mas para a Escola de Frankfurt a obra de Freud absolutamente não pertencia à ciência; eles o viam como um crítico da mesma categoria deles, crítico desse que valorizou o papel do inconsciente e lançou uma luz opaca sobre a existência humana semelhante àquela de romancistas como Dostoiévski e Franz Kafka. Nesse aspecto, a Escola de Frankfurt indicou o caminho para a futura proeminência de Freud na teoria literária, assim como na psicologia.³⁷

Erich Fromm formou-se como psiquiatra freudiano e no princípio dos anos vinte se interessou por fundir a teoria freudiana com o marxismo. Ele não era o primeiro a fazer isso: Wilhelm Reich, discípulo de Freud, havia tentado o mesmo, para grande desgosto e ira de Freud.³⁸ Mas ao passo que Reich se limitou a insistir que o fim do capitalismo significaria o fim da neurose, Fromm e seus partidários no Instituto de Pesquisa Social deram à fusão de Freud e Marx um peso mais analítico. Eles tentaram descrever a psicologia social do capitalismo revelando seus efeitos supostamente deturpadores no indivíduo e na família, sobretudo entre os trabalhadores.

“Quanto mais uma sociedade se desmorona econômica, social e psicologicamente”, escreveu Fromm em 1937, “maiores são as diferenças na estrutura psíquica das várias classes sociais.” A família moderna, como o capitalismo, estava “em crise”, concluíram Fromm e Adorno em *Studies on Authority and the Family* (Estudos sobre a autoridade e a família). Os efeitos eram profundos e fatais, sobretudo sobre o indivíduo. As pessoas emergiam da família moderna como aleijados psicológicos, principalmente em sua capacidade para lidar com a autoridade e as figuras de autoridade. Uma obediência cega a várias figuras de autoridade — entre as quais Adorno incluiu “os pais, pessoas mais velhas, líderes, poderes sobrenaturais etc.” — surge na sociedade capitalista tardia, à medida que as pessoas são condicionadas a acreditar nas mentiras que os detentores do poder usam para disfarçar sua exploração manipuladora.³⁹

Graças à Escola de Frankfurt, a “autoridade” viria a se transformar, como o imperialismo, num palavrão para marxistas e progressistas (como no ditado de pára-choque persuadindo os passantes a “questionar a autoridade”). Entretanto a razão tinha menos a ver com política que com a teoria psicanalítica — pode-se dizer até mesmo teoria da degeneração. Enquanto o Iluminismo via a dependência da autoridade como a marca de culturas primitivas, Fromm e

Horkheimer argumentavam, ao contrário, que a busca por figuras de autoridade era a condição normal dos seres humanos no Ocidente moderno. Percebendo sua própria fraqueza e impotência sob o capitalismo, os homens se voltaram de modo instintivo àqueles que pareciam representar força e poder. “Quando a criança”, escreveu para Horkheimer, “observa na força do pai uma relação moral e assim aprende a amar o que a razão dele reconhece como sendo um fato, ela está experimentando sua primeira aprendizagem da relação de autoridade burguesa.”⁴⁰

A família moderna típica envolve portanto “uma resolução sadomasoquista do complexo de Édipo”, gerando um aleijado psicológico, a “personalidade autoritária”. O ódio do indivíduo pelo pai é reprimido e permanece não resolvido, transformando-se, inversamente, numa atração por fortes figuras de autoridade a quem ele obedece sem questionar. Tal qual a degeneração, ela é uma forma de atavismo — Adorno mais tarde até usou o termo — que é mais evidente nas classes sociais mais baixas.⁴¹ Como o homem de Le Bon na multidão, a personalidade autoritária busca nos movimentos de massa e nos líderes carismáticos (como Hitler ou Mussolini) um sentido de direção e propósito. E, como em Le Bon, essa reversão atávica é em si mesma o produto do progresso, ou seja, as forças socioeconômicas da democracia e da modernidade emancipadas. A sociedade burguesa, que parece enaltecer a autonomia individual, de fato gera o oposto.

A burguesia masoquista e seus clones da classe operária passivamente cedem às exigências de seus mestres políticos sádicos, exatamente como se rendem às exigências da divisão de trabalho do capitalismo. “Os tipos humanos hoje dominantes”, entoa tristemente Horkheimer, “não são preparados para chegar à raiz das coisas (...). Eles não estão capacitados a pensar de modo abstrato e a fazer algo mais do que o simples registro dos fatos.” A conclusão inevitável de Horkheimer era que “a maioria esmagadora” que vive na sociedade capitalista “não tem personalidade”. Tão generalizada é essa dinâmica na sociedade moderna, acrescentou Fromm, que “a maioria das pessoas em nossa sociedade” considera agora “o ser humano burguês como sendo ‘normal’ e natural”.⁴²

Fromm explicou cuidadosamente as implicações políticas disso em *O medo à liberdade*, publicado em 1941, pouco antes de os Estados Unidos entrarem na Segunda Guerra Mundial. “Livre dos laços da sociedade pré-individualista” — ou, poderíamos dizer, da *Gemeinschaft* —, o ser humano moderno ainda “não conquistou a liberdade no sentido positivo da realização de seu eu indi-

vidual, ou seja, a expressão de suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensuais”. Ele é, em termos marxistas, um alienado. Esse sentimento de alienação levou as massas alemãs e os cidadãos de outras sociedades industriais a movimentos como o nacional-socialismo em vez de se livrarem da exploração econômica que era a verdadeira origem de sua miséria. “Em nossa própria sociedade”, advertia Fromm seus companheiros norte-americanos, “estamos deparando o mesmo fenômeno, o qual é terreno fértil para o surgimento do fascismo em todos os lugares: a insignificância e a impotência do indivíduo”. O moderno cidadão americano é livre para fazer apenas duas coisas: ele pode entrar no ritmo como um soldado marchando ou um trabalhador no círculo interminável. Ele pode agir; mas a sensação de independência, de importância, se foi.*⁴³

A teoria de Fromm sobre o “medo à liberdade” do homem moderno também fixou os alicerces para o empreendimento mais ambicioso do instituto: *The Authoritarian Personality* (A personalidade autoritária). Considerando que as conclusões anteriores de Fromm e Adorno sobre a psicologia do capitalismo baseavam-se em exemplos alemães, *The Authoritarian Personality* era um projeto norte-americano. Em primeiro lugar, ele recorria aos ideais norte-americanos, insinuando que a personalidade autoritária era inimiga da “civilização democrática”. Publicado em 1948, baseava-se no contexto norte-americano do pós-guerra: embora a América tivesse derrotado o fascismo na Segunda Guerra Mundial, os autores advertiam que a ameaça de sua ressurreição permanecia. Isso porque os desvios de personalidade que o causaram não haviam desaparecido — na verdade, eram onipresentes. Neste sentido, sua mensagem era também implicitamente contra a Guerra Fria: o fascismo, antes do comunismo, era a ameaça mais séria aos valores tradicionais norte-americanos no mundo do pós-guerra.⁴⁴

Numa saída fora do comum, Adorno e sua equipe também apelaram para o gosto americano por métodos quantitativos em seu estudo, apresentando *The Authoritarian Personality* como um modelo científico e social com um alto grau de previsibilidade. Mas esse aparato objetivo e científico era na verdade enganoso. *The Authoritarian Personality* continha a séria advertência de que o fas-

*Entre outros exemplos da “sensação de medo e insignificância” generalizada na sociedade norte-americana, Fromm citou a popularidade dos desenhos animados de Mickey Mouse. A habilidade do herói para iludir seu perseguidor mais forte e a vingança justa (aqui Fromm parece ter confundido Mickey Mouse com Tom e Jerry) satisfazia às necessidades psíquicas mais profundas do espectador: “É assim que ele sente e é essa a situação com a qual ele consegue se identificar.”

cismo estava encontrando um novo lar na própria América. Isso não chegava a ser uma novidade que causasse impacto para os autores de *Dialética do esclarecimento*. Se considerarmos que a América abrigava os valores dominantes da modernidade, do pragmatismo e da ciência positivista, ela também deve se tornar enfim o epicentro do declínio da civilização moderna para o fascismo. Porém essa importante agenda foi mantida cuidadosamente escondida.

The Authoritarian Personality foi concebido em 1939 como parte de um projeto conjunto maior, com o Berkeley Public Opinion Study e o Jewish Committee norte-americano, lidando com o anti-semitismo, questão que a Escola de Frankfurt percebeu muito tarde como fundamental no episódio nazista na Alemanha.⁴⁵ O projeto foi elaborado em torno de uma série de questionários que procuravam traçar um perfil psicológico do “caráter fascista potencial” (de forma espantosa, eles mesmos não tinham interesse em estudar os fascistas). As respostas revelariam “tendências encontradas supostamente em dimensões até certo ponto profundas da personalidade”, ou seja, fora do alcance de ideologias específicas, sobretudo essas que expunham os assuntos “para expressar idéias fascistas ou ser por elas influenciadas”.

Os resultados pareciam causar espanto. O anti-semitismo veio a ser apenas a parte visível de uma personalidade disfuncional revelada nas muitas atitudes “etnocêntricas” e “convencionais” da população norte-americana geral, como também uma preocupante atitude submissa em relação a qualquer tipo de autoridade. “Apesar de nosso presumido esclarecimento”, explicou Adorno em sua introdução com ar de surpresa, “preconceitos raciais e étnicos generalizados revelaram a sobrevivência do “atavismo incongruente dos povos antigos” na sociedade moderna — embora ele houvesse acabado de argumentar em *Dialética do esclarecimento* que esses preconceitos eram parte essencial da sociedade moderna.

Os traços básicos do caráter fascista potencial mostraram ser: o compromisso rígido com valores dominantes (sobretudo em relação à moralidade e à religião), a preocupação em manter um comportamento e uma aparência comedidos, a ênfase na eficiência, asseio e sucesso — em resumo, traços esses do decente cidadão norte-americano estereotipado. Esses traços na verdade encobriam “uma visão pessimista e arrogante da humanidade” (exemplificada pela concordância com a declaração: “Sendo a natureza humana o que é, sempre haverá guerra e conflito”), “medos mórbidos da sexualidade e da atividade espontânea”, resistência a grupos de fora e minorias e suscetibilidade a figuras de autoridade. Tal personalidade autoritária, nos termos do mais re-

cente historiador do projeto, “identificava-se com o poder e só apelava para a democracia, a moralidade e a racionalidade para destruí-las”.⁴⁶

Adorno e seus pesquisadores recorreram a Freud para diagnosticar essa personalidade disfuncional. Tudo era resultado de um ego fraco e um superego exteriorizado — o que também ocorreu serem os traços principais do homem na sociedade industrial de massas. *The Authoritarian Personality* pertencia a um conjunto de obras do pós-guerra — as *Reflexões sobre o racismo*, de Jean-Paul Sartre, *The Lonely Crowd* (A multidão solitária), de David Reisman, e o romance de Alberto Moravia, *O conformista* — que concluíam que o fascismo e o anti-semitismo atraíam personalidades deficientes “voltadas para o outro”, personalidades essas fracas e destituídas de integridade interior. Entretanto Adorno e seus companheiros também estavam revisando a ciência social lombrosiana num contexto esquerdista moderno. A “anormalidade” foi definida por certos traços fixos e quantificáveis medidos na denominada escala-F (F de fascismo), os quais eram então comparados com um perfil da personalidade vista como “normal” ou saudável. Mas, apesar de todas as “medidas científicas” e “clínicas” e gráficos ao estilo de Lombroso e Galton, logo ficou evidente aos críticos sérios que o número de respondentes (três mil) e a seleção de “grupos-chave” resultaram numa amostra muito imprópria e em dados tão distorcidos que o estudo perdeu totalmente o valor.

Por exemplo, assim como nas pesquisas menores de trabalhadores alemães nos anos trinta, que deram sustentação a *Authority and the Family*, as perguntas foram colocadas de tal modo que uma resposta que refletisse valores tradicionais era interpretada como “autoritária” (isto é, distorcida) e por conseguinte potencialmente fascista.* Por outro lado, foi excluída a possibilidade de que alguém pudesse ser politicamente progressista e ainda suscetível a tipos de autoridade. Realmente, “demonstrava-se” que pessoas inclinadas a opiniões de esquerda eram emocionalmente mais saudáveis e *mais felizes* na vida pessoal e na vida pública que as conservadoras. Isso se refletia na franqueza, na “capacidade de amar”, na sensibilidade ao outro e na compreensão da realidade. Essas qualidades as tornavam defensoras de causas progressistas ou socialistas e indiferentes a movimentos políticos autoritários. “Se o medo e a capacidade destrutiva são as fontes emocionais do fascismo”, concluiu Adorno, “Eros pertence à democracia”, ou seja, ao socialismo.⁴⁷

*Por exemplo, uma resposta positiva à declaração “Obediência e respeito à autoridade são as virtudes mais importantes que as crianças devem aprender” ou “Os jovens por vezes têm idéias rebeldes, mas à medida que amadurecem devem superá-las e se estabelecer”.

The Authoritarian Personality e seus pressupostos foram quase derrubados por outros cientistas e críticos sociais.* Todavia o termo “personalidade autoritária” teve êxito e provou ser útil para desarmar os críticos da esquerda marxista. Isso permitiu ao marxista acusar seu opositor, o liberal anticomunista ou conservador, de ser anormal e um nazista leviano de fato — da mesma maneira que o criminoso de Lombroso era um degenerado, “um homem doente”. Na verdade, o fascismo estava “latente” na América do Norte, totem da cultura democrática moderna. A ausência de um “genuíno” movimento fascista na América, assim como a ausência de qualquer anti-semitismo “autêntico”, era de fato um sinal da distância que a corrupção atingira. Como Herbert Marcuse declarou pouco depois: “O fato de não conseguirmos aludir a uma SS ou SA aqui simplesmente significa que elas não são necessárias neste país.”⁴⁸

Em oposição à personalidade autoritária conformista estava a “franqueza” da personalidade saudável, definida por Erich Fromm como o reconhecimento de que não há valores ou autoridade superiores que os próprios. “O homem é o centro e o propósito de sua vida.” Fromm dispensou qualquer idéia de que essa existência auto-estabelecida poderia conduzir à anarquia cultural ou ao niilismo. O niilismo, mostrou Nietzsche, era o resultado da repressão dos costumes e valores da classe média à vitalidade do homem, não a falta deles; uma vez acabados, seriam liberados novos reservatórios de força emocional e autocriatividade ilimitada. Todavia, se Fromm acreditasse que o homem ocidental ainda pudesse se salvar e construir uma “sociedade sã” (título da continuação de *O medo à liberdade* em 1964), Adorno não se teria iludido. Ele estava obcecado com o coração sombrio da civilização moderna, coração esse que ele e Horkheimer primeiro revelaram em *Dialética do esclarecimento*. A Segunda Guerra Mundial e o Holocausto levaram Adorno a concluir que o genocídio, assim como o fascismo, eram um “diagrama profundamente gravado” no sonho de razão e poder da civilização ocidental.

A organização sistemática da racionalidade do Outro leva inevitavelmente à sua exterminação, na forma de judeus e outros grupos impotentes e “marginais”. O *pogrom* era o ritual de assassinato da civilização, concluiu Adorno com gravidade. No *pogrom* a racionalidade ocidental retrocedeu em si mesma, da mesma maneira que na violência contra as mulheres. “Os sinais de impotência, súbitos movimentos descoordenados, medo animal, confusão, des-

*Em especial Edward Shils, Herbert Hyman e Paul Sheatsley. R. Christie e M. Jahora, *Studies in the Scope and Method of “The Authoritarian Personality”* (Glencoe, IL, 1954).

pertam a sede de sangue.” O forte, “que precisa pagar pela força com uma intensa alienação da natureza, e sempre tem que reprimir o medo” disfarçando-o em ira irracional, só pode encontrar a liberação perseguindo o fraco, satisfazendo o seu desejo ardente de sangue “quando ouve as vítimas soltarem inúmeras vezes o grito que ele não ousa emitir”.⁴⁹

A verdadeira origem desse tipo de retórica inflamada baseia-se não no marxismo mas na imaginação expressionista alemã.* A civilização industrial agora assomou no horizonte como a selva em *O coração das trevas*, de Conrad, um impenetrável e obscurecido labirinto de terrores primitivos e imagens monstruosas (como a Paris dos lampiões a gás de Baudelaire habitada por esqueletos e vampiros ou a cidade de Mahagonny de Brecht). Todavia Adorno e a leitura *fin de siècle* do anti-semitismo feita por Horkheimer, longe de sublinhar o horror do Holocausto, na verdade o esvaziaram de significado específico e contexto. O anti-semitismo nazista afinal não era totalmente dirigido aos judeus, disseram, nem foi causado diretamente por algo da ideologia nazista ou da sociedade alemã.

Essa visão ignorava em que grau o programa de genocídio nazista representava uma solução extrema ao que parecia uma crise extrema: a ameaça de poluição judia e catástrofe racial. O Holocausto estava implícito em todas as teorias de pessimismo racial. Em seu *Ensaio sobre a desigualdade*, Gobineau descreveu como a degeneração racial de Roma foi temporariamente contida durante a ditadura de Sulla, quando o vingativo tirano ordenou o massacre de seus opositores nobres, desse modo eliminando coincidentemente os mais fracos e as linhas de ancestrais mais corruptas da aristocracia romana. Gobineau apreciava a ironia da situação: um homem cruel involuntariamente salvou sua cidade por um ato ignorante de crueldade. Para Heinrich Himmler e seus aliados, não se tratava de ignorância nem de ironia. Para salvar a raça ariana das forças destrutivas da *Zivilisation*, que escolha eles tinham? A única coisa a fazer era permanecer forte e “resistente”, como diria Spengler.

Para a Escola de Frankfurt, entretanto, o Holocausto era uma função de uma ordem industrial estéril e seus produtos humanos tipicamente atávicos, que dirigiam suas energias sádicas a quem fosse diferente ou vulnerável. “O mundo dos campos de concentração não era uma sociedade excepcionalmente monstruosa”, Herbert Marcuse escreveria depois. “O que vimos foi

*De fato, a seção há pouco citada lembra uma passagem de *A rebelião das massas* de José Ortega y Gasset (1930): “A massa age em causa própria, e assim o faz de um único modo, porque não há outro: lincha” (p. 116).

(...) a quintessência da sociedade infernal na qual somos imersos diariamente.”⁵⁰

O comentário de Adorno sobre o Holocausto mais frequentemente citado era que não podia haver poesia depois de Auschwitz. De fato, ele chegou a essa conclusão muito antes de Auschwitz, tal qual seu herói Nietzsche e até mesmo Brooks Adams, quando escreveu que “nenhuma poesia pode florescer na terra moderna”. Enfim, os horrores de Auschwitz não eram consequência dos nazistas ou do anti-semitismo ou mesmo da personalidade autoritária. Em seu epicentro estava uma civilização ocidental “doente”, atacando para corromper ou destruir tudo em seu abraço letal.

HERBERT MARCUSE: A PROMESSA DE UTOPIA

Dialética do esclarecimento foi publicado quase ao mesmo tempo em que ocorria a invasão do Dia D, marcando o começo do fim do império de Hitler. Dentro de um ano os poderes capitalistas do Ocidente, conduzidos pelos Estados Unidos e a Grã-Bretanha, livraram a Europa ocidental do fascismo, e a revolução da direita recuou além do horizonte cultural. Em 1949 Horkheimer e Adorno deixaram a América do Norte de volta à Alemanha. Apesar de marxistas, ambos não quiseram estabelecer-se na Alemanha Oriental comunista. Ao contrário, voltaram a lecionar na Universidade de Frankfurt, onde restabeleceram o Instituto de Pesquisa Social durante a nova era do pós-guerra.

Apesar do fim do pesadelo nazista, a tristeza de Adorno em relação ao futuro só aumentou. Em 1951 ele publicou uma série de reminiscências e provérbios ao estilo de Nietzsche intitulada *Minima Moralia*, que revelava sua profunda amargura e misantropia. Seu desespero ia mais longe, para além das lembranças do Holocausto ou da ameaça de catástrofe nuclear. A sociedade moderna, declarou Adorno, ficou totalmente destituída de significado ou valor. Todas as emoções ou qualidades humanas foram corrompidas ao se tornarem parte da totalidade capitalista maior. Amizade, casamento, polidez, a sensação de privacidade e generosidade, tudo estava extinto — “todo o valor humano de mistura e participação social apenas mascara uma aceitação tácita da desumanidade”.

As coisas estavam tão ruins que Adorno quase sentiu falta da era burguesa anterior, antes da tecnologia de massa e da televisão. “O que era bom e decente nos valores burgueses — independência, perseverança, prudência,

circunspecção — foi totalmente corrompido.” Até mesmo a clássica crença liberal na propriedade privada estava sendo destruída, desde que a proliferação de bens na sociedade de consumo minara o orgulho pela propriedade. Pelo contrário, para Adorno os bens de consumo modernos exibiam todos “os violentos, poderosos, intranquilos e bruscos maus-tratos fascistas”. É preciso bater com força as portas dos carros e das geladeiras para que sejam fechadas, mostra ele, enquanto as janelas corrediças precisam ser empurradas (diferentes das janelas do passado, com suas trancas delicadas e modestas). Todas essas tecnologias modernas brutalizavam a personalidade humana. “Que motorista não é tentado”, exclamou, “apenas pela potência do motor, a eliminar as pragas da rua — pedestres, crianças e ciclistas?”⁵¹

Enquanto Adorno entrava em um desespero tão profundo e sem alívio quanto o de Henry Adams — o intelectual, lamentava ele, precisa conviver com “a vergonha de ainda ter ar para respirar, no inferno”^{*} —, seu colega mais jovem, Herbert Marcuse, assumia uma postura diferente. Como Adorno e Horkheimer, Marcuse salientaria a inevitável morte do Ocidente pelas próprias mãos, não tanto pelo totalitarismo (embora esse também fosse inevitável e importante) como pela obstrução auto-administrada da abundância material. Mas ele também profetizaria o que viria a seguir: uma nova ordem cultural baseada no que a Escola de Frankfurt outrora chamara “a revolta da natureza”. Essa profecia faria de Marcuse um dos gurus mais influentes do movimento radical dos anos sessenta e o primeiro pessimista cultural maduro da “nova esquerda” e da Escola de Frankfurt.

A revolta da natureza era o preço social supostamente pago pela civilização por sua inexorável repressão do instinto vital. “A vitória da civilização é muito absoluta para ser verdade”, proclamara Horkheimer em *O eclipse da razão*. “Desse modo, o ajuste de nosso tempo envolve um elemento de ressentimento e fúria reprimida.”⁵² Isso resulta em esporádicas explosões de irracionalismo de várias formas, sendo o anti-semitismo o principal exemplo, além de criminalidade e violência de todos os tipos. A revolta da natureza se tornou o ponto principal no qual a civilização racional se abre ao seu oposto — e por conseguinte, breve e inadvertidamente, à sua alternativa. Esta era a possibilidade que Marcuse considerou para construir um novo futuro para os seres humanos.

A filosofia de Marcuse envolvia fortes doses de vários pensadores alemães

^{*}Naturalmente cabe salientar que Adorno prosperou nesse inferno, cercado por colegas respeitosos e honras acadêmicas até sua morte em 1969.

de peso: Hegel e Martin Heidegger assim como Marx e Freud.⁵³ Todavia os verdadeiros instintos de Marcuse não se baseavam na filosofia alemã formal mas na “rebeldia dos filhos contra os pais” característica da geração dele, a juventude alemã pré-1914. Marcuse escreveu todas as suas importantes obras durante os anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Entretanto, elas mantiveram a perspectiva despreocupada e iconoclasta da rebelião expressionista de Hasenclever e Georg Heym, assim como de Bertolt Brecht.

A relação de Marcuse com a Escola de Frankfurt era de muitas maneiras semelhante à de Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois. Consistia em tomar certas doutrinas essenciais e dar-lhes pleno prosseguimento. A primeira foi o desaparecimento de um proletariado revolucionário graças à cultura burguesa negligente. Marcuse expôs esse assunto em sua obra mais lida, *O homem unidimensional* (1964), que é em grande parte uma expansão do quadro sinistro da natureza do capitalismo apresentado em *Dialética do esclarecimento*. Outros se referiam a esse tema como “a sociedade afluyente” e “civilização pós-industrial”. A *Zivilisation* destruidora de almas se transformou na “sociedade de consumo” que oculta sua verdadeira natureza repressiva atrás de uma profusão de bens e serviços. Como no capitalismo totalizante de Adorno e Horkheimer, o que parece estar aumentando a liberdade pessoal é exatamente o oposto; a classe média e os trabalhadores quase sempre permanecem felizmente inconscientes do grau de sua infelicidade.* No entanto “a extensão da exploração para uma boa parte da população, acompanhada de um padrão de vida mais elevado, é a realidade por trás da fachada da sociedade de consumo”.⁵⁴

“Na sociedade afluyente”, escreveu Marcuse, “o capitalismo recebe o que merece.” Sua vítima degenerada é o consumidor anônimo e insensível, que Fromm descrevera vinte anos antes como vivendo “na ilusão de que sabe o que quer, quando na verdade ele quer o que é esperado que queira” e desperdiça seu lazer comprando produtos que “doutrinam e manipulam”. O consumismo, escreveu Marcuse, “promove uma falsa consciência que é imune à sua falsidade”, em grande parte porque se sente tão bem e anestesia sua vítima contra o pensamento mais profundo — tal qual a burguesia de Horkheimer, o consumidor é ensinado a reconhecer apenas fatos e aspectos superficiais, não a realidade social subjacente.⁵⁵

“Desse modo, emerge um padrão de pensamento e comportamento

*De acordo com a noção de Hegel da “astúcia da Razão”, tendências que parecem correr no sentido contrário ao progresso racional na verdade vêm a servir a seu último propósito.

unidimensional”, declarou Marcuse, que caracteriza o Ocidente moderno: “As pessoas se reconhecem em suas mercadorias: elas encontram sua alma em seus automóveis, nos aparelhos de som (...). O próprio mecanismo que liga o indivíduo à sociedade mudou, e o controle social está fundamentado nas necessidades novas que gerou.”⁵⁶ Esse controle social explorador toma formas imprevistas. Um exemplo é o Estado do bem-estar, que mantém o pobre bem nutrido quando ele deveria estar com fome e num motim pré-revolucionário.⁵⁷ Outro exemplo é a “tolerância repressiva” para com grupos dissidentes, pelos quais a sociedade liberal estende liberdades civis para os críticos de tal modo que neutraliza a negação deles. Isso permite que a sociedade liberal, por exemplo, silencie inimigos mortais como Marcuse publicando suas obras. Essa estratégia torna as idéias dele ineficazes (já que suas próprias palavras presumivelmente lhe fizessem parecer estranho e ridículo), ao passo que censurá-lo e prendê-lo fariam dele um mártir (Jean-Paul Sartre, com seu horário gratuito na rádio e na televisão, controlados pelo Estado por denunciar o governo francês, enfrentou o mesmo problema).

A tolerância de outros pontos de vista na era da comunicação de massa revelou a face da tirania política sob uma nova forma, forma essa “que bem pode ser compatível com o ‘pluralismo’ dos partidos, dos jornais, do ‘equilíbrio das forças’ etc.”. Isso porque essa chamada sociedade liberal é de fato uma nova forma de Estado totalitário. “Pois o totalitarismo não é apenas a coordenação política terrorista da sociedade”, explicou Marcuse, “mas também uma coordenação técnica econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades pelo capital investido.” Por esses dispositivos insidiosos, então, a sociedade de consumo consegue elaborar seu próprio sistema de controle total. O resultado é que a “não-liberdade confortável, calma, razoável, democrática prevalece na avançada civilização industrial, um símbolo do progresso tecnológico”.⁵⁸ Esta era de fato a natureza paradoxal da sociedade moderna que levou todos os críticos de Frankfurt à distração: ela faz a tirania se parecer com liberdade e a escassez com abundância. Mas, apesar disso, é totalitária, assim como sua consorte soviética stalinista.

Se *O homem unidimensional* expôs o pessimismo de Adorno e Horkheimer, *Eros e civilização* (1955) reciclou o Freud marxista de Fromm em *The Authoritarian Personality*. Marcuse explorou a ambigüidade da palavra “repressão”, que pode ser usada no sentido político, mas é também o termo usado para definir o mecanismo psicológico central da teoria da personalidade de Freud. Marcuse simplesmente insistia que ambos eram de fato a mesma coisa.

Marcuse argumentava que a civilização foi na verdade construída na repressão, conforme Freud alegava em *O mal-estar na civilização*. Mas o engano de Freud foi presumir que a forma particular assumida pela civilização ocidental, com sua sublimação dos instintos vitais através do “trabalho lento e metódico” e o “adiamento desagradável da satisfação”, era a única forma possível de vida civilizada.⁵⁹ Freud não viu que essa repressão era produto característico de uma civilização *capitalista*. Oculta no inconsciente do homem, sugeriu Marcuse, estava uma possível civilização não-repressiva na qual o instinto vital, o eros, seria desencadeado. Com a expansão da moderna automação, por exemplo, a máquina permite “a satisfação indolor das necessidades” e torna possível “a redução do dia de trabalho” a um mínimo que não impeça o autodesenvolvimento. Essa “liberação do eros poderia criar relações de trabalho novas e duráveis”, especulou Marcuse, e a exploração não mais seria necessária.⁶⁰

Em suma, a tecnologia poderia voltar atrás em sua origem e eliminar o capitalismo — uma conclusão em boa parte extraída daquela do companheiro de direita de Marcuse, Oswald Spengler. “Os processos tecnológicos de mecanização e padronização poderiam liberar energia individual para um reino inexplorado de liberdade além da necessidade.” A existência humana em si seria fundamentalmente alterada; “o indivíduo seria livre para exercer autonomia sobre uma vida que seria [totalmente] dele”.⁶¹ Graças à tecnologia, desaparece o trabalhador alienado de Marx e um novo homem toma o lugar dele: um indivíduo bem formado surpreendentemente semelhante ao camponês alemão não especializado de Friedrich Ratzel e o povo negro de W. E. B. Du Bois.⁶² Entretanto, “para se tornar veículo da liberdade”, explicou Marcuse, “ciência e tecnologia teriam que mudar a direção e as metas atuais”. Em vez de se desenvolverem para fabricar e fazer coisas, elas teriam que ser usadas para acentuar a “nova sensibilidade — as exigências dos instintos vitais”. O novo homem intervém numa civilização não-repressiva que gera nada menos do que um ciclo infinito de agradáveis satisfações próprias.

Isso pode parecer uma utopia muito exagerada, um tipo de Nintendo socialista. Mas para Marcuse o termo “utopia” era positivo. Uma utopia não era uma fantasia para iludir mas o pensamento crítico dismantelando uma ordem social agonizante com base em uma verdade mais profunda, e não apenas empírica.⁶³ Naturalmente, alcançar a “promessa de utopia” iria requerer uma diminuição do padrão de vida, sobretudo para o rico, mas não bastante para “militar contra o progresso da liberdade”. Acima de tudo, porém, isso iria

requerer uma subversão total dos interesses econômicos e das instituições políticas da avançada sociedade industrial e da ideologia que os sustentava.

Como o restante da Escola de Frankfurt, Marcuse não via nenhuma esperança para uma revolução vinda da classe operária. Ao contrário, ele contava com os grupos marginalizados, os excluídos da sociedade de consumo e consequentemente imunes a suas adulações, um “substrato de exilados e estrangeiros, explorados e perseguidos de outras raças, o desempregado e o ‘não-empregável’”.⁶⁴ O próprio Marx chamou desdenhosamente essa multidão de lumpemproletariado, um instrumento de reação demagógica; agora eles passavam a ser a última esperança de Marcuse. Em seu *An Essay on Liberation* (1969), Marcuse citou uma aliança entre “o jovem, a *intelligentsia*”, negros, os beneficiários do bem-estar social, revolucionários do Terceiro Mundo e estudantes da “nova esquerda”, que “quebrariam o *continuum* histórico de injustiça, crueldade e silêncio”. “A luta de classes armada é mantida fora” da corrente principal da sociedade ocidental, nas ruas e nos guetos, nos arrozais da Ásia e nas montanhas da América Latina.⁶⁵ “A revolução cubana e o vietcongue mostraram que ela podia ser feita”, escreveu Marcuse em 1968. “Existe uma moral, uma humanidade, uma vontade e uma fé que podem resistir e intimidar a gigantesca força técnica e econômica da expansão capitalista” e o que ele chamou “o monstro afluente”.⁶⁶

A rebelião estudantil dos anos sessenta deixou insensível a velha guarda do Instituto de Pesquisa Social. Quando os estudantes em Frankfurt quebraram as salas de aula, Adorno não hesitou em mandar prendê-los; Horkheimer os dispensou tratando-os como “fascistas de esquerda”. Mas os instintos do movimento da juventude nietzschiana de Marcuse o levaram a adotar os manifestantes na marcha anti-Vietnã e alistá-los em sua própria causa cultural. Marcuse viu neles uma nova sensibilidade derrubando as falsas promessas de uma sociedade de consumo doente. “Uma sociedade está doente”, explicou ele a um entrevistador, “quando suas instituições e suas relações básicas não permitem (...) o desenvolvimento ideal das necessidades individuais”,⁶⁷ referindo-se à América capitalista.

Contudo, em 1970, Marcuse e os quadros revolucionários jovens descobriram que a América capitalista, decadente e insensível, não ia desmoronar ao primeiro toque. Eles perceberam, conforme um biógrafo e o admirador declarou, que estavam “enfrentando uma longa e difícil batalha para transformar a sociedade existente”. Um obstáculo era uma certa falta de decoro por parte dos supostos aliados revolucionários. Certa vez, num discurso de Marcuse na Confe-

rência de Estudiosos Socialistas em Nova York sobre “Radicais e *hippies*: respostas da juventude para a sociedade industrial”, Abbie Hoffman,* vestido como um vaqueiro, irrompeu e seguiu para a tribuna. Acendendo um cigarro de maconha, Hoffman desafiou o guru do eros a parar de falar e começar a fumar.⁶⁸

Outro obstáculo eram as próprias opiniões rígidas e inflexíveis de Marcuse sobre política — opiniões essas que poderiam ser até mesmo chamadas de autoritárias. A exemplo de Spengler, Marcuse repudiava os processos normais da democracia. Sua nova utopia não dava espaço para o interminável regateio e a troca de idéias do debate. A sociedade americana estava tão próxima do fascismo, escreveu em 1968, e atravessando uma crise tão séria, que a destruição total parecia apenas o lançamento de um míssil. A América do Norte e o Ocidente vivem “uma situação de emergência” em que a “suspensão extrema da liberdade de expressão e de reunião realmente se justifica”. Conforme falou a um repórter da BBC em 1968, era chegado o tempo de “reprimir o discurso e a reunião de grupos e movimentos que defendiam atividades agressivas, armamentos, chauvinismo, discriminação racial ou religiosa, ou que se opõem à extensão dos serviços públicos, seguro social, assistência médica etc.” Em sua *Critique of Pure Tolerance* (Crítica à pura tolerância), Marcuse acrescentou que, contrário ao “sagrado princípio liberal” de conceder o mesmo tempo à outra parte no debate político, “há questões em que não existe ‘a outra parte’ (...) onde ‘a outra parte’ é visivelmente ‘retrógrada’ e impede a possível melhoria da condição humana”.⁶⁹ O apelo de Marcuse para uma situação de emergência revela uma incômoda semelhança com as justificações para os decretos de emergência assinados por Hitler em 1933. A semelhança não é mera coincidência. Como seus companheiros pessimistas culturais na revolução alemã da direita, Marcuse esperou impacientemente o surgimento de uma nova ordem cultural proveniente do entulho do velho Ocidente capitalista liberal.

Atrás de todo profeta da decadência esconde-se uma visão do progresso. Isso inclui sobretudo os pessimistas culturais. No caso de Marcuse e seus aliados da contracultura “ideológica”, o progresso significava um amplo programa de auto-realização humana, ultrapassando todos os limites ou tabus da sociedade ocidental típica ou “normal” (agora definida como irremediavelmente doente): gênero, classe social, idade, raça, preferência sexual. A verdadeira liberação humana não apenas provocaria o fim da sociedade de consumo e da

*Ativista político norte-americano, Abbie Abbott Hoffman fundou o Youth International Party e organizou protestos contra a Guerra do Vietnã. (N. da T.)

estrutura de poder de C. Wright Mills; ela também liquidaria toda a ideologia, instituição e identidade falsas do Ocidente moderno impostas a suas desgraçadas vítimas. “O universo estabelecido do discurso e do comportamento”, segundo Marcuse chamou, requeria a mesma “negação” e revisão radicais que a democracia representativa e o capitalismo, já que eles também pertenciam à mesma totalidade.

Na morte de Marcuse em 1975, a sociedade norte-americana e ocidental não havia sido transformada da maneira maciça que ele e outros da “nova esquerda” esperavam. Porém, antes de morrer, Marcuse viu mais uma possibilidade de negação dentro do sistema. Essa possibilidade era a universidade nos fartos anos pós-1960 dos Estados Unidos. Faculdades como Berkeley, Brandeis e Columbia serviram como base de operações de Marcuse, e ele suspeitava de que no futuro elas poderiam servir de abrigo seguro para uma esquerda contracultural, durante o que o alemão radical Rudi Dutschke chamou “a Longa Marcha pelas instituições”.

No fim de sua vida, Marcuse se interessou profundamente pelo feminismo e apoiou a nomeação de teóricas feministas, assim como de políticos radicais, para posições acadêmicas. Quando um entrevistador lhe perguntou em 1974 se, no período que se seguiu ao Watergate e à retirada norte-americana do Vietnã, a “nova esquerda” estava morta, ele respondeu: “Não penso que esteja morta e ela irá ressuscitar” — nas universidades norte-americanas.⁷⁰ Pelo menos essa previsão provou-se verdadeira.

CAPÍTULO 10

OS MODERNOS PROFETAS FRANCESES

Sartre, Foucault, Fanon

Os homens de hoje são criminosos natos.

— J.-P. Sartre

Marcuse e a Escola de Frankfurt, com sua visão hostil da razão ocidental totalizante, ajudaram a formar uma nova geração de críticos culturais. Contudo a verdadeira morada do novo pessimismo cultural não era a Alemanha, mas a França.

Em 1900 um novo professor de filosofia chegava ao Collège de France em Paris, um homem de quarenta anos chamado Henri Bergson. Desde o princípio do século XIX a cena universitária em Paris estava concentrada em torno do professor carismático, o guru intelectual. Bergson se encaixava perfeitamente no papel. “A fronte muito grande, os olhos brilhantes (...) como duas luzes sob as grossas sobrancelhas”, proclamou com ênfase um admirador, “seus traços [são] de uma delicadeza que realça (...) o esplendor de seu pensamento.” Suas obras filosóficas eram escritas com tal valor evocativo que ele ganharia o prêmio Nobel de literatura. Suas conferências no Collège de France, proferidas sem notas, não só arrastavam multidões de estudantes e colegas mas também turistas, estadistas e muitos membros da sociedade. Todos sabiam que estavam testemunhando uma importante transformação na direção da filosofia e da vida intelectual francesa.¹

A Paris rebelde e romântica de Gobineau e Gautier dera lugar, no fim do século XIX, à influência de pensadores e escritores como Comte, Durkheim, Pasteur, Hyppolite Taine e Émile Zola, que exaltaram o positivismo e a ciência. Entretanto a França positivista também havia sido assombrada pelos mesmos fantasmas da degeneração, que incomodaram os cientistas sociais e profissionais da saúde, e da decadência, que seduziram os herdeiros literários de Baudelaire, entre eles os poetas simbolistas e Paul Valéry. O francês cunhara a expressão *fin de siècle* para descrever a atmosfera dos anos 1890: “o desespero impotente de um homem doente” em meio à riqueza e à abundância.

Bergson havia rompido definitivamente com o espírito *fin de siècle* e a ortodoxia dominante na filosofia e ciência francesas. Tornara-se o defensor de um modo novo e “superior” de compreender o mundo à nossa volta, baseado na intuição, na espontaneidade e nos instintos — o qual denominou *élan vital*. A razão analítica era uma serva dos instintos e não, como o cientista talvez imaginasse, sua senhora. O sólido mas essencialmente inanimado reino do *mécanisme*, da sociedade industrial e da ciência do século XIX requeria a força motriz do eterno *élan vital* da natureza.

Como uma “onda crescente”, proclamou Bergson, o *élan vital* precipitava-se pela vida e trazia em seu rastro “incontáveis potencialidades (...) atravessando gerações humanas, [e] se subdividindo em indivíduos”.² O vitalismo de Bergson celebrava a aguçada e vívida experiência da história enquanto mudança, ou “duração”, o “progresso contínuo do passado que corrói o futuro (...) [ele] nos acompanha a todo instante; tudo o que sentimos, pensamos e desejamos (...) pressionando os portais da consciência”. Para Bergson, a história não possui significado objetivo que espere ser captado pela capacidade reflexiva. Pelo contrário, o passado só tem significado quando integra nossa consciência individual. Essa revelação é sintetizada na observação assustada de Jean-Paul Sartre quando se viu capturado na batalha da França em julho de 1940: “A história está ao meu redor.”

Para aqueles que, como Sartre, se deixaram enfeitiçar por Bergson, passado, presente e futuro refletem essa força vital, que é despertada pela experiência — seja ela política, religiosa (para Bergson a religião equivalia ao compromisso com os valores de Nietzsche), sexual, artística ou militar —, atraindo para nós tudo da humanidade e da natureza. “Experimento, logo sou” podia ser o lema de todo o movimento bergsoniano.

Toda a existência mantém-se unida, e tudo resulta no mesmo tremendo impulso (...) Toda a humanidade, no espaço e no tempo, é um imenso exército galopando ao lado, antes e atrás de cada um de nós em um ataque arrasador capaz de derrubar qualquer resistência e de eliminar os obstáculos mais difíceis, talvez até a morte.³

Nas vésperas da Primeira Guerra Mundial, Bergson era o célebre mentor de uma geração de estudantes franceses a ser preso em combate com os alemães. Charles Péguy, Jacques Maritain, o romancista Alain-Fournier, o jornalista Henri Massis e muitos outros encontraram no vitalismo bergsoniano um meio de sacudir não só o tédio burguês mas também o pessimismo em relação à degeneração e ao colapso cultural. Essa “geração de 1912”, conforme Henri Massis a chamou, havia “banido a falta de confiança em si mesma”. Diferente dos antepassados “decadentes”, eles eram católicos devotos e muito patriotas porque reconheceram a importância da fé, da disciplina e do compromisso. Os membros da geração de 1912 eram acima de tudo homens de ação: “Em todas as questões, é característica marcante neles estabelecer a ordem e a harmonia, da mesma maneira que seus antepassados instituíram a desordem e a ruína.” Seu herói Bergson anunciou o surgimento deles como um milagre evolutivo, uma mutação sem precedentes no temperamento humano. E da mesma maneira que seu herói, eles respiravam otimismo, energia e esperança em tudo que tocavam.

Todas essas esperanças foram cruelmente destruídas poucos meses antes de a Primeira Guerra Mundial ter sido deflagrada. Muitos dos modelos de Massis para essa geração otimista, como Charles Péguy, foram mortos nos dois primeiros meses de luta. A imagem de Bergson de “um ataque arrasador derrubando qualquer resistência” se dissolveu em inúteis ataques da infantaria sob as metralhadoras alemãs, as angústias de Verdun e finalmente, em 1917, o motim. Dez por cento da população masculina adulta da França morreram entre 1914 e 1918. Os sobreviventes voltaram a uma atmosfera cultural envenenada pelo fracasso e pela frustração e a uma classe intelectual abatida que escaparia pelo dadaísmo, o surrealismo (seu guru, André Breton, era um veterano de guerra), e amargaria a retirada. Um desses amargos intelectuais, Pierre Drieu La Rochelle, de 25 anos, declarou ao voltar da frente de batalha: “Não dissemos nossa última palavra. Mais de uma pessoa perecerá antes de o fazermos.”⁴

Sentimentos como esses abriram caminho para uma versão francesa do

pessimismo cultural. A vida intelectual em Paris nos anos vinte e trinta exibiu a mesma desilusão com o século XIX e o progresso que estava corroendo Bloomsbury, na Inglaterra, e Weimar, na Alemanha. “Somos os derrotistas da Europa”, anunciou orgulhosamente Louis Aragon em 1925. “Mundo ocidental, você está condenado a morrer.” Embora a influência de Bergson tivesse diminuído durante esse período, num sentido profundo ele determinou a fase do que veio a seguir. Exaltar o instinto em vez da inteligência (segundo os próprios termos de Bergson) e da experiência vital em vez do conformismo social se transformou num ponto de concordância para pensadores franceses de esquerda e de direita. No fim, o que uniu todos, de Sartre e Camus a Michel Foucault e Frantz Fanon, foi a busca vitalista de Bergson.

Para os intelectuais dos anos vinte e trinta, as velhas escolhas políticas não mais pareciam oferecer qualquer solução. Georges Bernanos, um sobrevivente da geração de 1912, escreveu que “o liberalismo sucumbiu ao primeiro tiro na Grande Guerra”.⁵ Na direita francesa, conservadores como Maurice Barrès e Charles Maurras ainda estavam lutando no caso Dreyfus* de quase 25 anos atrás e denunciando a Terceira República decadente. Conservadores mais jovens como Pierre Drieu La Rochelle e o poeta Robert Brasillach abandonaram o monarquismo e abraçaram o fascismo. O fascismo, acreditavam, iria remover a podridão da França moderna. “O único modo de amar a França hoje”, explicou La Rochelle nos anos trinta, “é odiar isso em sua forma presente”. Depois ele, Brasillach e outros forneceriam a estrutura intelectual para o regime de Vichy.⁶

A esquerda francesa, enquanto isso, estava envolvida nas exaustivas lutas entre socialismo e comunismo. Os intelectuais comunistas quase não receberam influência nas duas décadas anteriores à Segunda Guerra Mundial, enquanto os oponentes socialistas se voltaram humildemente para o pacifismo e suas ilusórias esperanças. Só a ameaça direta do fascismo alemão conseguiu unir as duas facções na Frente Popular de 1935 a 1936, que deteve brevemente o poder e então se partiu entre greves trabalhistas e a guerra civil espanhola, deixando ambos os grupos mais ressentidos do que antes.

Esquerda ou direita, o politicamente comprometido refletia o que um observador, Arthur Koestler, chamou “um desejo enorme de uma nova ordem humana”. Como no restante da Europa pós-liberal, os limites entre a esquerda

*Alfred Dreyfus era um capitão judeu do Exército francês que foi condenado injustamente por espionagem no final do século XIX. O caso dividiu a opinião francesa, detonando a questão do anti-semitismo. (N. da T.)

e a direita francesas se tornaram nitidamente permeáveis, com figuras passando de uma para outra com uma facilidade desconcertante. Em 1934, o chefe dos Jovens Comunistas nos anos vinte, Jacques Doriot, saiu para fundar o Partido Popular francês, que se tornou a vanguarda política do movimento fascista na França. Marcel Déat deixou o Partido Socialista francês em 1933 para criar seu próprio movimento nacional-socialista que acabou também por se tornar o esteio da direita radical do governo de Vichy.⁷ Um caso posterior e mais notório foi o do jovem François Mitterrand, que se vinculou a um grupo da Action Française e dos monarquistas franceses, trabalhando ansiosamente no regime de Vichy apenas para surgir como um membro socialista da Resistência em 1945.⁸

Todas essas mudanças foram possíveis, porque, se os intelectuais franceses não sabiam bem do que eram a favor, estavam bem seguros do que eram *contra*. Esta era a “decadência da França”, o título de uma diatribe esquerdista popular publicada em 1931. “Sou um fascista”, explicou Drieu La Rochelle em 1943, “porque avaliei o avanço da decadência na Europa.” Decadência significava capitalismo burguês, democracia parlamentarista e um sociedade tecnológica no estilo norte-americano.* Como Denis de Rougemont (depois de sofrer sua própria mudança de opinião, passando do socialismo para a política de centro) confidenciou em seu diário em 1936, o verdadeiro inimigo não é “a ameaça totalitária” de Hitler e do bolchevismo, mas o “tipo de pensamento a partir do qual o fascismo e o stalinismo necessariamente se desenvolvem. E esse é o pensamento liberal”.⁹

Nesse clima soturno e incerto a nova filosofia alemã explodiu como uma granada. Primeiro veio o marxismo em sua forma “ocidental” do jovem Marx e de George Lukács. Depois, no começo dos anos trinta, um emigrante russo chamado Alexandre Kojève conduziu um seminário na Sorbonne em que apresentou Hegel a uma geração inteira de intelectuais franceses, incluindo Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan e André Breton.** Kojève desenvolveu uma visão bem sarcástica da história universal como progresso defendida por Hegel, que se adequava perfeitamente à nova desilusão pós-Verdun na França.¹⁰ O capitalismo ocidental e as ins-

*Em 1931, Bernanos descreveu o triste futuro do homem ocidental do seguinte modo: “Um pequeno e lustroso menino ianque, uma criança com a face de um rato, meio anglo-saxão, meio judeu, com um traço de ascendência negra em sua essência enlouquecida (...) futuro nobre de um planeta unificado.”

**Um dos que também se inscreveram para o famoso seminário de Kojève nos anos trinta, mas não compareceu, foi o jovem Leo Strauss.

tituições democráticas triunfaram agora sobre as suas alternativas, proclamou Kojève com uma alegria quase maliciosa. Uma revolução marxista para conseguir justiça pelos oprimidos já não era possível (conforme o marxismo alemão havia aprendido em 1919) ou até mesmo desejável. Pelo contrário, a sociedade industrial moderna impeliria as pessoas para uma abundância sempre crescente e à condição de liberdade e igualdade que elas buscavam enquanto indivíduos.

Todo mundo seria enfim “burguesificado”, explicou Kojève; todo mundo se ajustaria alegremente a uma cultura cada vez mais homogênea no “fim da história”. Mas o produto humano desta fase de final da civilização seria algo muito inferior ao que Hegel ou quaisquer de seus herdeiros liberais e progressistas imaginaram. O homem moderno já era, mostrava Kojève, o último homem de Nietzsche. Ele havia se tornado estúpido, monótono e inanimado. Inevitavelmente conformista, entregara seu caráter e sua vitalidade ao próprio ser social e perdera a capacidade de amar e odiar, criar e destruir. No fim da história, previu Kojève, o mundo inteiro irá se transformar na América — um destino sombrio de qualquer ponto de vista francês.¹¹ O outro mestre de Kojève depois de Hegel, Friedrich Nietzsche, também teve seguidores franceses, como fizeram mais tarde dois ousados pensadores alemães: Edmund Husserl e Martin Heidegger. Na Paris dos anos vinte e trinta, o pensamento moderno e vanguardista até certo ponto era alemão, não francês.

Inicialmente, o jovem Jean-Paul Sartre estava distante dessas preocupações. Ele nasceu em Poitiers, em 1905, e foi criado em ambientes confortáveis e cultos. Tinha mãe e família adoráveis e fortes ligações com a arte, a literatura e a música (o avô era o tio de Albert Schweitzer). Foi mandado a Paris para receber a educação de elite reservada à *haute bourgeoisie* da época, estudando no Lycée Henri IV e depois, naturalmente, na Sorbonne. Seu grande desejo era se tornar um poeta no estilo da vanguarda francesa do pré-guerra, como Baudelaire, os simbolistas e Paul Valéry. Marcel Proust influenciou sua perspectiva inicial, assim como Henri Bergson. “Em Bergson”, escreveu depois, “logo encontrei uma descrição de minha própria vida psíquica.” A exemplo de Arnold Toynbee, Sartre encontrou em Bergson uma justificação para a vida interior voltada para a arte e o esclarecimento espiritual, protegida das grosseiras preocupações materialistas do mundo externo. O lema do jovem Sartre era aquele que havia dominado a cena literária francesa na época de Gobineau: *l'art pour l'art*.¹²

Ele foi arrancado dessa estufa estética pelo ex-colega de turma do liceu,

Raymond Aron. Aron tinha voltado a Paris em 1931 depois de ter estudado em Berlim com Edmund Husserl. Segundo explicou certa vez a Sartre, que o ouvia admirado em um café ao ar livre, *este copo e esta mesa* são agora matéria da filosofia. Husserl estava dizendo aos alunos que esquecessem os usuais aparatos formais da teoria filosófica; ao contrário, todo verdadeiro conhecimento vem da intuição imediata que temos das coisas como elas são. Os limites externos dessa intuição foram testados pelo que Husserl chamou de “situação-limite” — o momento extremo e súbito em que um pedestre de repente conta os passos na frente de um carro ou quando uma granada rola para a trincheira de um soldado. Esses momentos da existência imediata, Husserl explicava, despe a racionalidade superficial através da qual lidamos com o fenômeno do cotidiano e que nos força a escolher e a agir.

Essa forte “filosofia da existência” estava destinada a atrair uma geração que não fora diretamente exposta aos horrores da Primeira Guerra Mundial mas que ainda sentia aquele mesmo desejo modernista de “experiência absoluta” e contato com a realidade — algo que eles aprenderam que um restabelecido mundo burguês do pós-guerra já não podia oferecer. A Primeira Guerra Mundial destruíra a resistência do *establishment* intelectual mais velho. Contudo na vanguarda jovem, os porta-estandartes do modernismo, a guerra só fortaleceu o fascínio pelo irracional e violento como os opostos vitais da vida civilizada. Nietzscheanos e não-nietzscheanos louvavam a inclinação do homem para matar e agredir como partes importantes da experiência: “A crueldade”, como Nietzsche já explicara, “permeia toda a história da cultura superior.”¹³ Na Inglaterra, autores como D. H. Lawrence e Wyndham Lewis ficaram fascinados pela violência, enquanto intelectuais alemães de esquerda (como Bertolt Brecht) e de direita (como Oswald Spengler) exploraram suas possibilidades criativas. Alexandre Kojève salientou a necessidade de matança e rebelião no processo histórico, não como parte da luta de Darwin pela sobrevivência mas como parte da natureza vital subjacente do homem. A história, proclamou Kojève (não diferente de Bergson), era um campo de ação e não de contemplação — outra razão pela qual a ascensão de uma burguesia passiva e complacente marcava o fim da história.

Enquanto isso, outro nietzscheano influente, Martin Heidegger, concluía essa reorientação para a ação e a experiência. Nascido em 1889, Heidegger estudou originalmente teologia e psicologia, mas rebelou-se contra as tendências dominantes da filosofia alemã. Ao contrário, ele foi profundamente influenciado pelo livro *Vontade de potência*, de Nietzsche, lido às vésperas da Primeira

Guerra Mundial. A grande realização de Heidegger era conciliar o niilismo de Nietzsche e a rejeição do modernismo pelo gosto burguês (ele era um grande admirador de Van Gogh) com a tradição acadêmica alemã. Conforme declarou um ex-aluno, em Heidegger “o abismo (...) entre as formas acadêmicas e mundanas da filosofia parecia fechar”.¹⁴

Seu livro mais influente, *Ser e tempo*, foi publicado em 1927. Assim como as conferências proferidas na Universidade de Freiburg, ele pregava uma doutrina de fuga e compromisso — sobretudo a fuga de uma modernidade ocidental para sempre mergulhada em sua própria racionalidade estéril. “O Ocidente burguês”, disse Heidegger aos leitores, havia se isolado do rico “mundo de vida” inicialmente aberto pelos gregos dionisíacos de Nietzsche.*¹⁵ Heidegger rejeitou qualquer mediação da realidade ou “ser” pelas instituições normais e a razão analítica. Em vez de analisar o mundo, o homem tem de lançar-se nele. Uma das palavras favoritas de Heidegger era *Geworfenheit*, a condição de “estar imerso” na realidade de seu próprio tempo e lugar. Na filosofia de Heidegger, “ser lançado na corrente do tempo é uma característica fundamental da situação humana”.¹⁶ A história da humanidade não tem sentido em si mesma ou um propósito que possamos fornecer; como o fluxo interminável de Heráclito (e Spengler), ela é simplesmente um rio no qual nós afundamos ou nadamos.

Heidegger explicava aos alunos que o objetivo primário do homem não é tentar entender e controlar os acontecimentos. Pelo contrário, o homem precisa comprometer-se novamente com valores que lhe permitam agir a partir desses acontecimentos. Fazendo isso, ensinava Heidegger, ele pode alcançar a “autenticidade” uma vez mais — autenticidade essa que, como Kojève, ele afirmava ter quase desaparecido do mundo moderno. Na França, as palavras de Heidegger se espalharam num ambiente já preparado pela exaltação de Bergson do *élan vital*, mas com uma diferença crucial. Em vez da experiência do mundo ao nosso redor servindo como uma afirmação do ser, como era para Bergson, para Heidegger ela se torna uma fonte de negação e alienação por causa da natureza do Ocidente moderno.

Heidegger tinha lido *A decadência do Ocidente*, de Spengler, com grande interesse quando este surgiu. Embora criticasse muitos de seus pressupostos, o

*A semelhança com o *Dialética do esclarecimento* é estarrecedora e não coincidente — ela reflete a mão de Nietzsche em ambas. Herbert Marcuse estudou com Heidegger no princípio dos anos vinte, enquanto Adorno e Horkheimer perceberam a força das idéias de Heidegger e o viam como um filósofo rival importante.

livro o afetou profundamente e se tornou realmente a história do Ocidente também de Heidegger.¹⁷ Os desastres “da história mundial neste século”, explicou Heidegger a seus ouvintes, eram o resultado da “vontade de vontade” ocidental. Esta é a “objetificação incondicional de tudo que existe” do homem moderno. Como seus contemporâneos da Escola de Frankfurt, ele via essa inexorável vontade de querer simbolizada pela ciência moderna. As consequências são horríveis: “o vôo dos deuses, a destruição da terra, a padronização do homem, a proeminência do medíocre (...) o obscurecimento do mundo.” Ele foi forçado a concluir: “A decadência espiritual do planeta já vai tão longe que as nações correm o perigo de perder a última porção de energia espiritual que possibilita perceber a decadência (...) e reconhecê-la como tal.”¹⁸

De acordo com Heidegger, o animal racional ocidental evoluiu para o animal trabalhador mecânico. A tecnologia força o homem e a natureza a trabalharem no mesmo horário racionalista, com as mesmas “exigências irracionais” que o homem moderno faz a si mesmo. A terra, outrora a fonte sagrada do sentimento humano de ser, era agora tratada como mercadoria. Os homens extraíam da terra sagrada ferro e carvão às toneladas, enquanto suas florestas se transformavam em tábuas e na matéria-prima dos livros a serem lidos pelas massas autômatas. O próprio Reno, símbolo consagrado do mito alemão e wagneriano, foi desviado para a construção de usinas hidrelétricas para alimentar de energia as fábricas capitalistas. Heidegger advertia que a civilização racional destruiu o lugar do homem na natureza e o senso de si mesmo, deixando-o “ao sabor do vertiginoso turbilhão de seus produtos de modo que ele pode se rasgar em pedaços e aniquilar-se no vazio do nada”.¹⁹

A imagem apocalíptica criada por Heidegger da modernidade como “um obscurecimento do mundo” e seus ataques à “razão metafísica” como o inimigo do Ser abalaram Sartre em seu âmago. *O élan vital* espiritualizado de Bergson parecia ter se esgotado pela comparação com este sólido e elementar *Dasein* (ser-aí) do homem e da matéria-prima, uma celebração da própria existência — filosofia que Sartre chamaria existencialismo. Em 1935, depois de voltar a Paris da breve visita à filosofia alemã na Universidade de Berlim, ele anunciou com entusiasmo que Husserl e Heidegger “lançaram o homem de volta ao mundo; eles fixaram limites para as angústias e os sofrimentos humanos, e também para suas rebeliões”. A lição mais importante para Sartre era que o mundo é o lugar “pelo qual a realidade humana revela a si mesma o que ela é. Não uma contemplação, mas uma sabedoria, um heroísmo”. A nova filosofia existencialista, acreditava Sartre, daria origem a “uma ética e uma política

puramente positivas”, em contraste com o mundo burguês “negativo” representado pela França contemporânea.²⁰

Mas essa nova política positiva, na opinião de Sartre, não tinha ligação com a política no sentido comum. Durante sua estada em Berlim em 1933, ele não prestara atenção ao fato de Hitler e os nazistas terem assumido o poder. Pelo contrário, o existencialismo era a afirmação do ego como ele é; nos termos de Heidegger, a nudez do ser próprio. O homem está no mundo, naturalmente, e é do mundo, já que não há Deus ou realidade transcendente. Mas ele não é *para* o mundo num sentido social ou mesmo moral. O homem como ser civilizado foi descrito por Sartre como ser “para-o-outro”; ele permite que o peso da sociabilidade e das instituições convencionais o definam em vez de permitir a busca plena e livre de seus próprios valores, ou o “para-si”. Segundo Sartre declarou, “o homem esbarra em um obstáculo somente no campo de sua liberdade”. As únicas restrições encontradas são aquelas que ele permite que outros lhe imponham, que pela própria natureza negam sua existência e seu verdadeiro ser.

A concepção sartriana de liberdade eliminou os últimos vestígios da crença iluminista no homem como um ser naturalmente social. Isso também negava firmemente o mundo conforme constituído pela modernidade. A vida neste mundo é “absurda” (termo que Sartre consagraria) porque o homem moderno o tornou assim. Sua razão destruiu Deus e todo o propósito intrínseco, exatamente como Nietzsche, outro herói de Sartre, advertira. O encontro do homem com essa absurdidade vazia produz uma sensação de “náusea”, título de um romance de Sartre publicado em 1938 que estabeleceu os alicerces para o seu pensamento posterior.

A náusea de Sartre lembra o “turbilhão vertiginoso” de Heidegger e, evidentemente, o Zaratustra de Nietzsche: “Esta náusea me sufoca (...). Tentamos fugir da ralé (...) o fedor do lojista (...). Náusea! Náusea! Náusea!” No entanto ela também continha um eco de Gautier e dos românticos franceses, com seu medo do *ennui* gerado pela vida moderna. O grande pecado da civilização moderna não é o que acontece muito, segundo reclamaram os rabugentos pessimistas históricos como Jacob Burckhardt, Henry Adams e Theodor Adorno, mas o que acontece muito pouco. A personagem principal de *A náusea* vive em um mundo burguês provinciano, onde a vida se arrasta com “uma espécie de náusea adocicada”. É um mundo de “honrados cidadãos [com] suas idéias aceitas, suas contas bancárias e seus bons costumes (...) advogados, médicos, economistas da cidade”.

Todavia Sartre encontra sob essa fachada monótona e vazia uma verdade cada vez mais horrível. Apesar das pretensões da religião, da política e da vida profissional e familiar, estamos no final das contas assustadoramente sós no mundo. Como os heróis dos romances de Sartre, não temos a quem recorrer a não ser a nós mesmos. Em outra frase famosa, o homem está “condenado a ser livre” porque também está condenado a ser só. Aqui, porém, Sartre tomou emprestado um outro termo de Husserl e Heidegger, a *Angst* (angústia), para descrever o sentimento perturbador de ansiedade que a solidão da liberdade total provoca no homem moderno, que sente como se estivesse carregando o peso do mundo sobre os ombros. Ele tenta escapar às agonias da *Angst*, como o homem da massa de Erich Fromm, para fingir que não é livre. Constrói para si o reino da má fé onde a negação do Outro, que é o fundamento da liberdade, volta-se para dentro, contra o ser, em vez de para os outros. A má fé é a constrição da vitalidade humana — como a repressão de Freud, ela é também a base da vida civilizada moderna. Porém, enquanto Freud via a constrição como necessária para conter a própria natureza selvagem e o auto-rebaixamento do homem, para Sartre a repressão é só mentira e hipocrisia, a vitória do burguês sobre o criativo e o autêntico. A má fé na filosofia de Sartre “surge mais nitidamente em conjunção com as regras de comportamento burguesas e (...) a cisão entre sentimentos ou atos públicos e privados”.²¹

No fim, o existencialismo de Sartre usa Heidegger e Nietzsche para transformar o velho desprezo romântico pela burguesia em uma filosofia de vida. Para o indivíduo livre, a vida na sociedade moderna se transforma numa luta contra as restrições morais e os papéis sociais da burguesia.²² A autobiografia de Sartre, *As palavras*, relata a batalha dele contra a hipocrisia burguesa e a má fé na própria família.* O cidadão classe média padrão é para Sartre um vigarista barato, sempre querendo aparentar algo que não é. Ele é, segundo Sartre, “a pessoa que *eu tenho que ser* por causa dos outros”.

Por exemplo, vemos nosso próprio dilema no garçom rabugento que sonha em ser ator e sabe que está desperdiçando seu tempo — o ressentimento dele é o *nosso* ressentimento ao ser confinado num mundo construído a partir das falsas necessidades dos outros. Os garçons eram um exemplo predileto de Sartre para os mecanismos da má fé. O outro eram as mulheres, que aparecem em seus romances filosóficos como megeras e sereias que atraem homens relutan-

*De fato, como o próprio Sartre depois admitiu, a família dele adorou e apoiou todo o seu esforço literário.

tes para sua ruína em relacionamentos e casamentos estéreis. Na verdade, todos os valores da vida civilizada — sociabilidade, complexos papéis sociais, polidez, até mesmo amor — são para Sartre meras ciladas (*L'Engrénage*, ou “Na engrenagem”, foi o título de um de seus últimos roteiros) que destroem a liberdade humana.

O existencialismo de Sartre explicava de modo grosseiro que estar com os outros na sociedade moderna — acima de tudo, submeter-se a seus padrões e suas crenças — é uma forma de auto-imolação. Conforme observa a personagem da peça *Entre quatro paredes*: “O inferno são os outros.” E o que torna as outras pessoas intoleráveis é exatamente sua falta de autenticidade e vitalidade, presas que estão num mundo de má fé — “falsidade e mais falsidade”, sugere uma outra personagem. Portanto, em vez de lutar para sobreviver no mundo de acordo com seu teor corrupto, a liberdade precisa ser encontrada distanciando-se dele. Albert Camus encontrou um símbolo para a falta de sentido da rotina burguesa normal no mito de Sísifo (título de um ensaio de 1955), no qual o herói se esforça para empurrar uma pedra enorme morro acima só para depois rolá-la morro abaixo — e assim sucessivas vezes.

“Subir, pegar o bonde, quatro horas de trabalho”, escreveu Camus, “comer, dormir, segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado sempre no mesmo ritmo.” “Um belo dia o ‘por que’ surge e tudo nessa apatia começa a ser tingido de encanto (...) Ele desperta a consciência e provoca o que segue.”²³ O que segue é o ato de revolta existencial, esboçado no manifesto de Camus *O homem revoltado*. A consciência desperta do homem se confronta com o absurdo da existência burguesa moderna e ele percebe que não pode mais lidar com isso. Rejeitando sua situação, reacende a consciência de si mesmo como “parasi”, que por sua vez reabre a possibilidade de injetar novo significado e novo propósito em sua vida. *O homem revoltado* se torna *o homem engajado*, reengajado de modo crucial no mundo. No entanto encontrar esse significado requer um rompimento radical, ele deve separar o “verdadeiro do falso”. Ninguém muda o mundo, afirmaram Camus e Sartre, entrando num bonde e indo para um trabalho rotineiro.

Mas, se já qualificamos como falsos todos esses valores que nos ligam aos outros, de onde sairão esses novos significados e propósitos? Esse era o principal ponto fraco no programa existencialista, e foi o próprio Heidegger quem revelou seus perigos.

Para Heidegger, o ser autêntico se expressava no plano político apenas como um “momento de visão”, uma ruptura além da natureza autolimitada e

arruinada do homem moderno. Legitimidade, direito processual, formas constitucionais e outras restrições inautênticas desapareciam, à medida que o homem chegava à conclusão de que era momento de agir, independente das consequências.²⁴ Esse momento, concluiu Heidegger, foi 1932, e o homem, Adolf Hitler. Heidegger acreditava que o nacional-socialismo iria virar de forma decisiva a falta de valores e de conteúdo da modernidade e resgatar “nossa existência histórico-espiritual, a fim de transformá-la num novo começo”. Heidegger também não ficou preocupado com a ameaça da violência e da brutalidade nazista: “O começo precisa começar de novo, de forma mais radical, com toda a estranheza, ignorância, insegurança que se aplicam a um novo começo” — mesmo que isso signifique um retorno à barbárie.²⁵

Como reitor da Universidade de Freiburg, Heidegger se lançou com entusiasmo na revolução nacional-socialista. Suas atividades em favor do regime nazista que, mesmo depois de 1945, ele não podia resolver-se a repudiar estão hoje bem documentadas.²⁶ Depois da guerra elas lhe custariam a reitoria e as honras acadêmicas, assim como a amizade e o respeito de muitos colegas e alunos (entre eles, Herbert Marcuse). Todavia isso explica um pouco a ingenuidade política de Sartre, que não prestara atenção ao assunto. Ele na verdade não havia terminado de ler todas as obras de Heidegger até 1939, quando o nome do filósofo já era sinônimo do regime nazista. Contudo sua imersão no pensamento de Heidegger foi, segundo suas próprias palavras, “providencial”. Sartre também confidenciou em seu diário que a crença de Heidegger na política enquanto compromisso pessoal o ajudara a “assumir meu destino como francês na França de 1940”.²⁷

O EXISTENCIALISMO DO PÓS-GUERRA: SARTRE, MERLEAU-PONTY E O COMUNISMO

Tudo aqui é novo, tudo precisa começar de novo. E para mim
uma vida nova está começando. Uma vida estranha...

— Jean-Paul Sartre, *As moscas*

O colapso da França em 22 dias durante os meses de maio e junho de 1940 — sua “estranha derrota”, segundo uma testemunha, o historiador Marc Bloch — seguido pelos anos sombrios da ocupação alemã e da Resistência, depois

pela libertação e pela vitória, restituiram à classe intelectual do país parte das energias roubadas com a Primeira Guerra. Mas era uma energia amarga, desesperada. A cultura intelectual na França depois de 1945 foi uma cultura sob pressão. Enquanto a Escola de Frankfurt tomava a Alemanha de Weimar como símbolo de tudo que havia de errado com a civilização ocidental, Sartre e seus sucessores fizeram de Vichy a pedra de toque da crítica ao Ocidente moderno. A sociedade moderna tomou a forma de uma teia oculta de traidores e colaboradores, com a má fé rondando cada instituição.

A guerra havia alterado para sempre o equilíbrio político na vida intelectual francesa, e com ele os fundamentos ideológicos do pensamento anti-moderno. Os intelectuais de direita de Vichy ficaram desacreditados por sua colaboração com os alemães durante a ocupação. Alguns, como Louis-Ferdinand Céline, fugiram para o estrangeiro; outros, como Charles Maurras e Robert Brasillach, foram julgados e condenados como traidores. Drieu La Rochelle cometeu o suicídio.²⁸ Os escritores e críticos que queriam dirigir seus ataques agora ao capitalismo, à sociedade industrial e à democracia alinharam-se com a esquerda, já que a revolução francesa da direita perdera toda a respeitabilidade.

A invasão e a ocupação alemã também levaram escritores e eruditos a fazerem escolhas políticas que até então eles haviam evitado. Entre eles estava Sartre. Como ele explicou bem depois, “a guerra realmente dividiu minha vida em duas”. Através do breve serviço militar e do período em que passou na Alemanha, e depois seu trabalho como jornalista para o movimento da Resistência, Sartre entrou pela primeira vez em contato com o mundo de ação prática e propósito. A sensação fria e enfurecida de isolamento por fim acabou. “De repente compreendi que eu era um ser social”, escreveu Sartre anos depois. “Eu me dei conta do peso do mundo e de meus vínculos com todos os outros e os vínculos deles comigo.”²⁹

Embora o próprio papel de Sartre na Resistência francesa não tivesse sido tão arriscado ou importante quanto ele mais tarde quis aparentar, contudo forçara uma mudança em sua perspectiva filosófica.³⁰ A experiência ensinou a Sartre como as pessoas comuns podem trabalhar juntas por um objetivo comum, e depois da guerra ele decidiu confrontar-se e lidar de modo decisivo com essa descoberta. Os outros, percebeu de repente, não eram o inferno mas uma forma de salvação. Assim, proclamou um novo papel para o escritor e o intelectual do período do pós-guerra. O ideal de *l'art pour l'art* era uma contradição em termos: “Já que o escritor não pode fugir a seu próprio tempo, dese-

jamais que ele o abrace totalmente (...). O escritor está situado em seu próprio tempo.”³¹ Sartre começou a sondar uma definição de liberdade existencial que lhe permitiria a reintegração com a vida de outros seres humanos de forma que, “escolhendo a mim, escolho o Homem”.

Em outubro de 1945, animado com a derrota do fascismo e a primeira viagem para os Estados Unidos, que durante algum tempo o alegraram com sua energia e riqueza, Sartre voltou para a Paris cinzenta e sombria. Ele havia programado uma conferência intitulada “O existencialismo é um humanismo”. Ao chegar ao local da conferência, a multidão era tão grande em busca de um lugar para assistir que ele quase não pôde entrar; a palestra começou com uma hora de atraso. Sartre falou sem parar e sem usar anotações, durante duas horas, para a multidão em silêncio, defendendo seu trabalho anterior. Ele proclamou que o existencialismo não era uma doutrina do desespero mas “uma doutrina baseada no otimismo e na ação”.

O homem começa existindo, encontra a si mesmo, aparece no mundo, e então se define. Se o homem, conforme o existencialista o concebe, não pode ser definido, é porque ele é nada com que começar algo. Ele só será mais tarde, e ele será tal qual fez a si mesmo.

O homem não mais podia estar satisfeito com os falsos ideais de Deus e da natureza humana. O existencialismo, disse Sartre, seria o novo credo para “o europeu de 1945”, credo esse que só lhe ensinava o que ele já sabia, que ele precisa “comprometer-se com sua vida (...) além da qual nada existe”.

A conferência logo o tornou famoso.³² Suas máximas — “O homem está condenado a ser livre” e “Somos imperdoavelmente sós” — se tornaram *slogans* jornalísticos quase da noite para o dia. Ele chegou a uma posição de expoente intelectual inigualável desde Bergson. Tornou-se o guru de uma geração insegura quanto à direção da França e da Europa depois da Segunda Guerra Mundial e apreensiva em relação ao futuro dominado pela União Soviética e os Estados Unidos. Para seus novos admiradores, a filosofia de Sartre parecia prometer nada menos que um novo humanismo liberal sem a hipocrisia e a falsidade do século XIX. Com Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, Sartre fundou uma revista política e literária chamada *Les Temps Modernes*, cujo lema era: “O homem é total: totalmente comprometido e totalmente livre”. Defender dos inimigos essa liberdade era dever do escritor na nova era pós-industrial.³³

No primeiro editorial, Sartre esclareceu entretanto que seu projeto principal continuava sendo a subversão da burguesia. A característica chave da civilização moderna, explicou, permanecia a falsa crença no poder da razão analítica. Desde o Iluminismo e o século XIX, “o pensamento analítico permanecia a doutrina oficial da democracia burguesa”. Como a Escola de Frankfurt, Sartre via essa racionalidade como um instrumento irresistível de destruição. Sob os ataques da razão, “desaparece o todo” orgânico e social, e a sociedade é reduzida à soma dos indivíduos que a constituem. O sentido de solidariedade humana desaparece, e ele permanece um indivíduo solitário, “uma ervilha numa lata de ervilhas”, com um monte de direitos e responsabilidades abstratas.

Esse falso individualismo, como toda a noção de sociedade civil, parte do pressuposto de que a natureza humana possui um caráter universal com qualidades universais definíveis (um desejo de melhorar a si próprio, por exemplo, ou uma inclinação natural para agir como um animal racional, amar a família e abominar o incesto e o assassinato). A noção de liberdade da burguesia liberal “proclama a identidade da natureza humana através de várias situações”, as quais recorrem ao “pensamento analítico que concebe os indivíduos fora de suas verdadeiras condições de existência (...) e se engana sobre sua solidariedade”. O problema da sociedade moderna, advertia Sartre, é que ela quer que todos sejam os mesmos, isto é, sejam burgueses. “De fato”, concluiu Sartre, “torna-se burguês optando, de uma vez por todas, pela visão analítica do mundo que tenta impor-se a todo homem”, capitalista ou comunista, oriental ou ocidental, negro ou branco.³⁴

Ao contrário, o homem na era pós-moderna deve procurar o verdadeiro individualismo, o produto daquilo que Sartre chama situação total. “O homem”, declarou Sartre em uma de suas previsões mais fatais, “é apenas uma situação”, um resumo de suas experiências, emoções e desejos em qualquer momento particular. “Nós nos convencemos de que a abordagem analítica está morta”, escreveu Sartre, “e que seu único papel hoje é incomodar a consciência revolucionária e isolar os homens a favor das classes privilegiadas.” O homem “tem que se libertar completamente, ou seja, tornar-se *outro*, trabalhando em sua constituição biológica e em suas condições econômicas, em seus complexos sexuais e em sua realidade política”.

Intelectuais têm um importante papel a desempenhar nesse redespertar da plenitude do ser “e o propósito remoto que atribuímos a nós mesmos”, que é a total libertação da racionalidade burguesa. Como Marcuse, Sartre propôs um

papel positivo e outro negativo para o crítico moderno. “Tomando partido” nos conflitos políticos do dia, declarou Sartre, intelectuais e escritores se colocam em sua própria situação. Eles transformam contemplação em ação e poder. Tomando as pessoas “conscientes dos valores eternos envolvidos nesses debates sociais e políticos”, cumprem por fim seu propósito no mundo. Eles “tocam a eternidade”.

Por um breve momento Sartre parecia quase embarcar em território desconhecido, em direção a uma versão modernista do humanismo. Mas em 1950 sua ânsia de evitar o abraço do inautêntico mundo burguês o dirigiu aos braços do Partido Comunista. Ele e outros alegaram depois que o que levou a esta *volte face* era a verdade do marxismo em si. “Não é minha culpa se a realidade é marxista”, diria Sartre dando de ombros.³⁵ Todavia ele na verdade nunca se aprofundou tanto em Marx. Sua versão do comunismo tinha menos a ver com a liberação por meio da luta de classes do que com um ideal heróico pessoal. Embora sua famosa conferência houvesse provocado uma reação indignada de seu mentor Heidegger, que o acusou de diluir a “filosofia da Existência” para as massas, de fato a influência de Heidegger jamais o deixou. Ao contrário, o jovem aliado de Sartre, Maurice Merleau-Ponty, mostrou-lhe como o compromisso com o comunismo poderia atender às condições de compromisso político estabelecidas por Heidegger como uma forma de liberdade espiritual.

Maurice Merleau-Ponty percorrera o terreno intelectual típico dos anos trinta, de Husserl e Nietzsche a Kojève e Heidegger, mas sem muito resultado. Então, durante a guerra, ele conheceu Sartre. O bem-nascido Merleau-Ponty juntou-se ao círculo boêmio esquerdista de Sartre e se tornou seu braço direito intelectual, atuando como co-editor de *Les Temps Modernes*. Seu livro *Humanismo e terror* (1948) apontava o caminho para a improvável fusão de stalinismo e o humanismo existencial de Sartre. Seu ponto básico era muito simples. Não é possível prever o futuro, mesmo com a ajuda do marxismo, já que o futuro é a construção instantânea de decisões e ações individuais. Porém, em certos momentos, quando “a base tradicional de uma nação ou sociedade desaba, para melhor ou pior, o homem tem que reconstruir ele mesmo as relações humanas”. Ele é forçado a escolher entre dois extremos. Merleau-Ponty afirmava que a política da Guerra Fria se tornara uma situação-limite clássica, requerendo “dos homens decisões fundamentais onde o risco é total”.³⁶

De um modo ou de outro, a política é um empreendimento arriscado; se uma política ou ideologia falha, seus proponentes são difamados. Se obtém

êxito, a crueldade e a violência com que foi posta em prática são esquecidas, a exemplo da celebração da queda da Bastilha como feriado nacional na França. E já que “a violência é a origem comum de todos os regimes” e “todas as revoluções bem-sucedidas juntas não derramaram tanto sangue quanto os impérios (...) deveríamos preferir a violência revolucionária porque ela tem uma perspectiva humanista”. A violência e o terror do stalinismo eram sem dúvida apenas uma forma mais descarada e “honrada” da violência e do terror que sustentaram o capitalismo liberal. “A pureza dos princípios [liberais] não só tolera como até exige violência”, entonou Merleau-Ponty. Conseqüentemente, “um regime que admite sua violência *pode* ter nisso humanidade mais genuína” que os do Ocidente burguês, que tentam ocultá-la recorrendo à supremacia da lei.³⁷

Louvando a violência “humanista” do marxismo, Merleau-Ponty queria dizer algo mais do que o fim justifica os meios. Ele estava definindo a fase seguinte do desenvolvimento do pessimismo cultural francês, incluindo o próprio Sartre. Instituições, indivíduos e regimes políticos que ignoram ou violam as normas ocidentais civilizadas podem *por esse mesmo ato* reivindicar a superioridade moral para os companheiros ocidentais. No final das contas, o princípio provém do niilismo vitalista de Nietzsche, no qual a ausência de escrúpulos morais é um sinal de saúde espiritual. Ele também reflete a convicção de Heidegger de que o que realmente importa é o ato do indivíduo de escolher valores, não o que eles são — ou o que suas conseqüências podem representar para outros seres humanos.

Sartre saiu da guerra decididamente rejeitando o comunismo, enquanto os jornalistas comunistas, por sua vez, repeliavam o existencialismo como uma ideologia burguesa. Dedicavam o espaço das colunas para realizar violentos ataques ao círculo de *Les Temps Modernes*. Em 1948 Sartre fundou a Assembléia Democrática Revolucionária (o RPR) para abrir caminho para os progressistas e intelectuais europeus, longe dos conflitos da Guerra Fria e rumo a “uma nova liberdade fortalecida pela justiça social”. Entretanto Sartre começou a se voltar para um antianticomunismo, atacando violentamente a hipocrisia das instituições capitalistas modernas enquanto evitava qualquer crítica direta à União Soviética. Em 1949 recusava-se a comparecer às reuniões do RPR, que eram freqüentadas por anticomunistas importantes e até socialistas como Sidney Hook. A verdadeira ameaça para a Europa, concluiu ele, era a americanização como o último estágio dos valores ocidentais burgueses, não a dominação soviética. Depois, em 1952, ele publicou um ensaio intitulado “Co-

munismo e paz” em que revelava ter aderido à conclusão de Merleau-Ponty de que a autenticidade moral exigia que “puséssemos em prática a política do Partido Comunista”.³⁸

A partir de 1952, *Les Temps Modernes* quase se transformaram num boletim de partido. Aqueles que reproduziam relatos sobre os campos de trabalhos forçados e as atrocidades soviéticas, como Arthur Koestler, eram todos marcados como mentirosos; quando eram apresentadas provas de que os relatos eram absolutamente verdadeiros, Sartre e Merleau-Ponty argumentavam que a tentativa soviética de ocultar a existência provava ao menos que eles estavam envergonhados de terem que recorrer à polícia secreta e às prisões, visto que isso era uma parte evidente e integrante do Ocidente.* Contudo a adesão de Sartre ao stalinismo não causou tanta impressão na União Soviética — embora ele desse provas suficientes disso e declarasse, depois de uma viagem à Rússia em 1954, que na URSS “há liberdade total de crítica” — quanto a repugnância de seus oponentes ocidentais, sobretudo nos EUA.

Os Estados Unidos se tornaram agora o alvo de todas as críticas e reprovações que os intelectuais costumavam lançar sobre a sociedade européia burguesa. Eles resumiam o que um membro do círculo de Sartre, Henri Lefebvre, chamou “a burocrática sociedade de consumo controlado”. Um editorial no jornal pró-comunismo *Esprit* sintetizou não só a posição de Sartre como a de outros intelectuais franceses: “O que se pode esperar de uma civilização que zomba e faz caricaturas das tradições espirituais ocidentais e está impelindo a humanidade a uma existência horizontal, privada de transcendência e profundidade?”³⁹ Até mesmo quando rompeu publicamente com Moscou quatro anos depois, Sartre ainda insistia que o Ocidente industrializado moderno nada tinha a oferecer como substituto. Fazendo uma retrospectiva em 1975 ele comentaria: “Comecei a pensar que durante os anos da Guerra Fria os comunistas estavam com a razão. A URSS — apesar dos erros que sabemos que cometeu — ainda não estava em condições de agir razoavelmente contra a América (...). Essa era a razão por que podíamos continuar colaborando com o que os comunistas estavam dizendo, porque em termos gerais suas objeções em relação à América eram iguais às nossas.”⁴⁰

Já que os “erros” soviéticos (incluindo o assassinato de milhões de cidadãos) eliminaram suas chances de fornecer abrigo para a política existencialista,

*Isto parecia contradizer o argumento de Merleau-Ponty, em *Humanismo e terror*, acerca de os governos marxistas serem mais “honrados” no uso da violência repressiva. No entanto importava mais uma resposta efetiva à crítica da União Soviética que a coerência nestes pontos.

Sartre foi forçado a assumir sozinho a jamanta norte-americana. O império global norte-americano, advertiu ele, estava sendo armado pelo controle dos meios de comunicação de massa e da rede tecnológica globais além do “sistema econômico mundial”. “Este Mundo Único”, conforme Sartre o descreveu, era na verdade um pesadelo de hegemonia cultural e política norte-americana, permitindo que seis por cento da população terrestre dominasse os outros 94 por cento.⁴¹ Ele começou a buscar desesperadamente opções humanistas. Voltou-se para outros países marxistas, entre eles a Iugoslávia de Tito, Cuba de Fidel Castro, Vietnã do Norte de Ho Chi Minh (declarando em 1967 que “os vietnamitas estavam lutando por todos os homens e os norte-americanos contra todos os homens”) e mais tarde a China de Mao.⁴² Aderiu igualmente a outras cruzadas antiocidentais. Conduziu um exército de intelectuais esquerdistas em protestos contra a guerra da França na Argélia no período de 1954 a 1956 e abraçou a causa dos rebeldes marxistas da FLN (Frente de Libertação Nacional) — que o guiou à amizade com Frantz Fanon.*

Depois, em maio de 1968, estudantes universitários franceses em Paris e outros lugares começaram uma greve maciça e organizaram uma série de manifestações contra o governo. Quando os operários da indústria automobilística franceses se juntaram, a possibilidade de que uma greve geral e uma revolução fizessem desaparecer o *establishment* burguês parecia legítima, pelo menos para intelectuais franceses de esquerda. Sartre estava em êxtase; ele fez uma palestra para os estudantes grevistas, que veneravam o escritor de sessenta anos de *Entre quatro paredes*, *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*. Até mesmo seus lemas e cartazes pareciam ecoar a filosofia dele, inclusive um onde se lia: “Não queremos nada com um mundo onde a fome só pode ser trocada pelo tédio.”

Quando as manifestações se transformaram em tumultos, Sartre falou em rádio nacional em defesa dos estudantes. “A única força *anti-establishment* em nossos frágeis países ocidentais é representada pelos estudantes (...). Esses jovens não querem compartilhar (...) nossa covardia, nosso cansaço, nossa lentidão e servilismo.” Os estudantes “perceberam que a velha sociedade burguesa estava condenada”, escreveu mais tarde, “e que só estava se protegendo da morte com seus clubes de policiais”.⁴³

*Em 1959 Sartre também havia aperfeiçoado o idioma da culpa coletiva em discussões do Ocidente e do Terceiro Mundo: “Toda a sociedade francesa é responsável pela guerra argelina e pelo modo como está sendo conduzida (tortura, campos de concentração etc.) — toda a sociedade, incluindo os homens e mulheres que nunca deixaram de protestar contra ela.”

No entanto, de modo desconcertante, a crise se desfez e os tumultos acabaram. Os operários da Renault suspenderam a greve, os estudantes voltaram às salas de aula e a velha sociedade “condenada” mostrou novamente sua capacidade de recuperação, continuando como era antes. Essa capacidade de recuperação deixou Sartre perplexo. “Durante dois anos depois de maio de 1968”, explicou, “ainda estava tentando entender o que havia acontecido.” Por fim concluiu que a revolução não fracassou realmente. O que os estudantes franceses queriam não era o poder no sentido revolucionário clássico de 1789 ou 1917, mas a abolição do poder em si; em termos modernos, isso queria dizer o fim de todas as restrições e das relações socioeconômicas burguesas. “Para eles, e para nós hoje, é a própria estrutura social que deve ser abolida, já que ela permite o exercício de poder.”

Desse modo, conforme Sartre relatou em uma auto-entrevista em 1975, ele se recusava a ser pessimista. Tinha certeza de que uma revolução maior na qual “todos os poderes eram eliminados porque cada indivíduo tinha a plena posse de si mesmo” e um novo começo mais profundo do que ele, Heidegger ou qualquer outro houvessem previsto estavam para acontecer.⁴⁴

MICHEL FOUCAULT: RAZÃO, PODER E O FIM DO HOMEM

Ele era livre, o que significava que não podia procurar ajuda dentro ou fora de si contra a própria liberdade. Ele se curvou sobre o abismo e sofreu uma vertigem...

— J.-P. Sartre, *Baudelaire*

Um dos grupos de estudantes radicais franceses que atraíram a atenção de Sartre foi a Esquerda Proletária, uma auto-aclamada célula maoísta revolucionária. Quando o governo tentou fechar seu jornal propagandista, *A Causa do Povo*, com um retrato grande de Mao no título, Sartre avidamente emprestou seu prestígio à causa. Tornou-se o editor-chefe honorário e começou a distribuir cópias da publicação nas esquinas de Paris, embora cercado por repórteres com câmeras. O que atraiu Sartre foi o lema revolucionário do grupo: “Violência, Espontaneidade e Moralidade” — a “sociedade moral”, para os franceses maoístas, sendo aquela na qual “o homem, não mais alienado, conseguirá se encontrar em sua verdadeira relação com o grupo”.⁴⁵

Os maoístas também chamaram a atenção de outro intelectual radical mais jovem, Michel Foucault. Com a cabeça raspada, óculos sem aros, jaqueta de couro e camisetas brancas com gola, Foucault era uma figura estranha ao lado dos maoístas cabeludos e do gordo, baixo e mal vestido Sartre. Para Foucault, como para Sartre, em 1968 havia ocorrido um despertar político. Porém a visão dele de um novo começo para o homem moderno era, se tanto, até mesmo mais radical e nietzschiana.

Foucault não propunha nada menos que a total renúncia às noções de razão e desrazão, de verdade e falsidade, e até mesmo do ser humano enquanto ser espiritual e mental. Ele acreditava que mesmo a versão de Sartre de homem totalmente comprometido e totalmente livre era, como a noção burguesa do indivíduo, “uma invenção recente” e uma ilusão. A imagem ocidental do homem, escrevera Foucault dois anos antes da revolta de 1968, finalmente “seria apagada por completo, como um rosto desenhado na areia da praia”.⁴⁶

Em 1945, enquanto Sartre pronunciava sua conferência “O existencialismo é um humanismo”, Michel Foucault, com dezenove anos, chegava ao respeitoso Lycée Henri IV em Paris, preparando-se para entrar na universidade. Sua educação no liceu e na universidade coincidia com a estatura da influência de Sartre: seu mentor, Jean Hyppolite, era um entusiasta de Sartre, e seus colegas, Gilles Deleuze e Michel Tournier, conseguiram entrar na importantíssima palestra de Sartre. Entretanto Foucault fora atraído pela mensagem mais austera e grave dos predecessores alemães de Sartre. Em 1947, Martin Heidegger, ora desacreditado, redigiu um ataque furioso ao humanismo existencial de Sartre, mostrando que era imprópria para comparação a crise do homem moderno oprimido pela tecnologia e a cultura de massa. Todas as formas de humanismo, proclamou Heidegger, conduzem inevitavelmente à metafísica, já que elas pressupõem um ser humano com uma natureza racional determinada. Em vez de libertar o homem, a visão humanista na verdade reduz as infinitas chances do Ser para a criatura obscura e raquítica da idade moderna.

Para Foucault, a verdadeira face dessa criatura obscura parecia estar revelada na célebre peça de Samuel Beckett, *Esperando Godot*, que em 1953 abriu o novo teatro do pós-guerra em Paris e o definiu. As personagens de Beckett eram o último homem da modernidade segundo Nietzsche e Heidegger, esperando a “metafísica da presença”, Godot (ou Deus), que nunca chega. Enquanto isso eles se descobrem sem ter o que fazer e o que dizer. Disfarçam a ansiedade na confusão de uma conversa sem importância

e sem sentido, o tempo todo esperando que o mistério da vida lhes seja revelado — em vão.

Foucault admitiu depois que a peça tinha sido uma revelação, levando-o a romper com uma cena intelectual francesa que na ocasião parecia limitada a “um horizonte que consiste em marxismo, existencialismo e fenomenologia [alemã]”.⁴⁷ Ela o inspirou a mudar para uma direção intelectual bem diferente, rejeitando Sartre não porque ele fosse a favor do stalinismo ou antiocidental, mas sim porque a filosofia dele ainda continha o mesmo fracassado pressuposto acerca do homem como um sujeito egotista. A moderna imagem ocidental do homem, afirmaria Foucault, “não é uma proposição a ser defendida mas um produto de processos histórico-sociais”, referindo-se à civilização capitalista.

As palavras e as coisas (1966), de Foucault, fundamentava sua versão sobre o pessimismo cultural sob a forma de um ensaio histórico. O homem ocidental, com sua natureza moral inata e egotista, era a criação privilegiada do que Foucault chamou “a época clássica”: o século XVII e o Iluminismo secularizados e secularizantes. Assim como para a Escola de Frankfurt (com quem Foucault desenvolveria um interesse mútuo e uma reconciliação), a razão do Iluminismo se torna um instrumento impiedoso de dissecação e análise que destruía a vida, instrumento esse que por fim arruína a própria criação. Isso inclui a história de si mesmo como uma “história do homem”, em outras palavras, “a história da sociedade civil.

O fascínio do século XIX pela história, personificado em figuras como Hegel, Ranke e Burckhardt, revelou que todas as atividades humanas — trabalho, arte e política, e até mesmo pensar, falar e escrever — são meros estágios sucessivos num processo temporal contínuo sobre os quais os indivíduos não exercem controle. A busca ocidental histórica pelas origens demonstrava a relatividade de seus próprios conceitos e valores: “Nenhum dos conteúdos analisados [filosofia, sociologia, psicologia e antropologia] pode permanecer estável em si mesmo ou escapar ao movimento da História”, explicou Foucault.⁴⁸

“Desse modo, a história constitui”, anunciou Foucault, “os limites cronológicos e geográficos” da antropologia, sociologia e das demais “ciências do homem”. Mas a história também as cerca “com uma fronteira que as limita e derruba, desde o início, sua pretensão de validade dentro do elemento da universalidade”. Em outras palavras, *toda* a história é a história nietzschiana; o impulso historicista destrói qualquer idéia de posição privilegiada do homem ocidental revelando os vários pontos no tempo dos quais todas as suas premissas, convicções e valores sobre si partiram — e por dedução onde che-

garão. Foucault concluiu que “o ser humano já não possui história; ou antes, já que ele fala, trabalha e vive, acha-se entretido no próprio ser com histórias que não lhe pertencem nem à mesma categoria dele”. Para Foucault, os indivíduos se encontram sujeitos a uma nova forma de alienação mais profunda que qualquer coisa imaginada por Marx ou a Escola de Frankfurt. Ele é alienado a partir do momento em que entra em qualquer relação ou estrutura institucional que pode ser analisada ou explicada em termos históricos, incluindo o próprio conhecimento de si mesmo.

Ser parte da “história” para Foucault significa ser apanhado numa “finitude” artificial (um assunto que Platão e Santo Agostinho teriam apreciado). Considerando que “todo o conhecimento está enraizado numa vida, uma sociedade e uma língua que possuem uma história”, tudo o que sabemos ou fazemos é parte da mesma cilada. Ao contrário, concluiu Foucault, era preciso procurar a liberdade além da imagem do homem como ser racional, já que ela fora “criada” pelas mesmas estruturas totalizantes da qual esperava-se fugir. “Por incrível que pareça”, escreveu, “o homem (...) provavelmente não é mais que uma brecha na ordem das coisas (...). É confortante e fonte de profundo alívio pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que ainda não completou dois séculos de idade, uma ruga nova (...) e que irá desaparecer de novo.”⁴⁹ Esta conclusão provocou ofensas da esquerda existencialista. Entretanto Foucault simplesmente levou os pressupostos existencialistas à dedução lógica deles: a independência do Ocidente burguês também requer a independência de seu produto mais representativo: o próprio homem ocidental. E tal qual Sartre e os existencialistas, Foucault acreditava que o indivíduo livre ainda pudesse ressurgir da crise da modernidade ocidental — porém sem sua falsa humanidade.

Como alternativa, Foucault voltou-se para duas figuras do surrealismo dos anos vinte: George Bataille e Antonin Artaud. Bataille e Artaud uniram o niilismo iconoclasta de Nietzsche às imagens de morte e violência contidas na poesia de Charles Baudelaire e de seus discípulos decadentes. Eles condenavam todas as formas de razão e moral como restrições intoleráveis à liberdade criadora do indivíduo. O sadismo, o sexo, a violência e até a loucura possuem um valor fundamental em si, proclamaram Artaud e Bataille, enquanto expressões cruas dos instintos vitais do homem que a sociedade burguesa tenta conter e reprimir. A tresvaloração dos valores de Nietzsche se tornou para eles, e enfim para Foucault, um programa infinito de “transgressão”, a declaração de uma guerra contra a sociedade por meio da celebração do crime e da

perversão sexual. O homem nietzschiano francês transforma o mundo no que Artaud chamou “um teatro de crueldade”.

“Já se passou muito tempo”, escreveu Artaud em 1947, “desde quando eu exercia algum controle sobre minha mente, e meu subconsciente me rege com impulsos que vêm do fundo de minha fúria e do zunir do meu sangue.” O subconsciente retém nossas energias vitais mais fortes, como Freud reconheceu; porém para Artaud esses instintos são realmente o verdadeiro homem, não apenas o ego primitivo ou disforme. O criminoso nato de Lombroso é de fato o ser humano em sua forma mais plena e mais vital, cujas energias são liberadas como “as punhaladas de uma faca ou relâmpagos em um céu congestionado”. Os atos que a civilização classifica de malignos e perversos, declarou Artaud ao modo de Nietzsche, são as formas mais elevadas de vida: “Porque a vida envolve dimensão, espessura, densidade e matéria, ela envolve, como consequência direta, o mal e tudo aquilo que é inerente ao mal.” O herói nietzschiano francês (ou antes o anti-herói) era o Marquês de Sade; a história de loucura e atrocidade sexual do marquês era celebrada como exemplo da luta do homem contra as forças racionalizantes e autolimitantes da civilização.⁵⁰

A loucura como forma de liberdade se tornou a premissa da obra mais lida de Foucault, *História da loucura* (1961). A dicotomia é significativa; no Ocidente-pré-capitalista da Idade Média e do Renascimento, alegava Foucault, a loucura era entendida como parte da condição humana, até mesmo uma observação irônica às pretensões humanas de autonomia e poder. Assim, a época clássica definiu a loucura como inimiga da razão e conseqüentemente inimiga da humanidade, requerendo segregação rígida e brutal do louco e de outros “desviantes” em manicômios e hospitais. Esse processo de “confinamento”, a categorização, a segregação e a exclusão do que parece estranho e portanto ameaçador ao ego racional, definia para Foucault a mentalidade do Iluminismo e de toda a civilização moderna. Toda a sociedade moderna é para Foucault uma prisão, e o homem moderno, o prisioneiro.

“As estruturas maciças da sociedade burguesa e seus valores — as relações família-criança, centradas no tema da autoridade paterna; as relações transgressão-punição, centradas no tema da justiça imediata; as relações loucura-desordem, centradas no tema da ordem social e moral” — são todas criações do livre poder de categorizar, discriminar e segregar a razão da sociedade ocidental.⁵¹ Foucault chegou à mesma conclusão acerca da razão analítica ocidental que seus predecessores. O espraio da razão é um processo totalizante;

tudo em todos os lugares leva sua marca inconfundível. Porém as críticas de Foucault não foram apresentadas em grossos tratados filosóficos mas sim disfarçadas numa série de histórias nietzschianas ou “genealogias”, que revelaram uma a uma as origens históricas das normas estruturadas da existência da vida moderna.

O projeto filosófico de Foucault era o que Heidegger chamara um *Abbau*, uma demolição ou dilaceração, uma “desconstrução”. A desconstrução de Foucault não poupou ninguém, nem mesmo Marx, que vem a ser um outro “peixe na água” do pensamento burguês do século XIX. A história para Foucault reproduz inúmeras vezes os padrões da razão ocidental de dominação, como se fossem “códigos fundamentais de uma cultura (...) regendo seu idioma, seu modelos de percepção, suas trocas, suas técnicas, seus valores e sua hierarquia de práticas”. Essas normas culturais não permitem exceção e esmagam tudo que estiver no caminho — incluindo até o suposto beneficiário: o próprio indivíduo. Na sociedade ocidental, o poder disciplinador da razão “agora atinge a própria natureza do indivíduo, toca o corpo dele, intromete-se em seus gestos, suas atitudes, seu discurso”.⁵²

Todavia, em seu nível mais profundo, a história de Foucault também é uma história vitalista na tradição de Nietzsche e Gobineau. A força motriz dessa razão totalizante ocidental é a vontade de poder. Sua disciplina social, bem como suas noções de conhecimento, são apenas expressões da vontade de poder. “As relações de poder que funcionam numa sociedade como a nossa repousam essencialmente numa relação definida de forças que são estabelecidas num determinado momento historicamente passível de ser especificado, na guerra e pela guerra.” A sociedade burguesa, como a civilização ariana de Gobineau, é organizada pelo forte para o forte. Porém para Foucault o “forte” não é absolutamente uma elite racial ou seres humanos; ele é o instinto da ordem e da disciplina em si, que é “reinscrito nas instituições sociais, nas desigualdades econômicas, na língua, nos próprios corpos de todos e de cada um de nós”.⁵³

Foucault atacou a imagem ocidental convencional do homem justamente porque ele acreditava que ela subordinava nossa vontade de poder pessoal para dar poder à dos outros. “O humanismo é tudo na civilização ocidental que restringe o *desejo de poder*”, ou seja, nossa própria vontade de poder. Um duplo movimento estável — a razão como vontade de poder, a transgressão como desafio do indivíduo vitalista a essa vontade de poder — perpassa todos os livros de Foucault. Depois de *As palavras e as coisas*, seu empreendimento

desconstrutivo rapidamente ampliou seu escopo, derrubando os fundamentos do discurso racional-científico em psiquiatria, história, direito e justiça, e na própria língua. Toda situação de busca por conhecimento do homem ocidental vem a ser uma simples construção de discursos de poder ou “práticas” de disciplina e dominação de vítimas desatentas.⁵⁴

Os livros de Foucault impressionaram e surpreenderam seus leitores com sua aparência de criteriosos estudo e pesquisa (embora esse estudo fosse de fato imperfeito, até mesmo mentiroso, em pontos cruciais), criando um gênero novo e divertido para pessimistas culturais de toda parte.⁵⁵ “Deve-se efetuar uma análise ascendente do poder”, disse Foucault mais tarde, “partindo, por exemplo, de seus incalculáveis mecanismos” — incluindo alguns aparentemente inócuos como a família ocidental, sua mobília, seus hábitos alimentares, até mesmo suas noções de higiene pessoal — “os quais têm cada um a própria história” e são “atacados, colonizados, usados, envolvidos, transformados, deslocados, estendidos por mecanismos sempre mais gerais e por formas de dominação global”.⁵⁶

Até mesmo a noção de verdade era um artifício do poder. “Estamos sujeitos à produção da verdade através do poder e não podemos exercer poder exceto pela produção da verdade.” Foucault acrescentou que “este é o caso de todas as sociedades”, mas no Ocidente moderno ela assume formas particularmente sistemática e totalitárias. “O poder nunca cessa sua interrogação, sua inquirição (...). Em última análise, temos que produzir a verdade assim como geramos riqueza.” Em todo caso, “o poder está em toda parte, é produzido de um momento para outro, em qualquer ponto, ou antes em toda relação de um ponto com outro”.⁵⁷

Embora Foucault compartilhasse a visão de Adorno e Marcuse da sociedade e da racionalidade ocidentais como inexoravelmente totalitárias, ele devaneou um pouco mais no deserto nietzschiano. Não há fuga, concluiu, da cultura da civilização de vigilância e confinamento. Como ratos numa gaiola de laboratório, nós nos descobrimos objetos da “supervisão da menor partícula de vida e do corpo (...) no contexto da escola, do quartel, do hospital ou do seminário”.⁵⁸ O sonho de liberdade de Sartre, o em-si, é para Foucault só mais outro impasse; os heróis dele que reconhecem a “situação total” são simplesmente esses ratos que foram instigados ao ressentimento irrefletido e à ira pelas pressões inexoráveis desse confinamento e dominação. Mesmo em sua revolta, eles ainda estão presos na gaiola, como todo mundo.

O último projeto de Foucault, *A história da sexualidade*, começou em 1976,

levava a considerar que até mesmo nossos desejos sexuais são apenas o nível muito mais profundo da tirania que o poder como vontade de poder nos impõe por meio de uma rígida hierarquia de prazeres aceitáveis. Foucault concluiu que a atitude burguesa de repressão ao sexo não podia ser simplesmente liberada num gesto de liberação pessoal, como Marcuse amavelmente imaginara. Todas as formas “normais” de desejo sexual, da felicidade conjugal à heterossexualidade, à masturbação e à própria homossexualidade de Foucault, eram apenas modos de cumplicidade em nosso confinamento. Todavia, como o sexo representa vontade de poder em seu último e mais profundo limite, como os esgotos subterrâneos de uma grande e reluzente metrópole, Foucault propôs que ele proporcionasse uma oportunidade para fuga. Poderíamos destampar o poço, por assim dizer, e deslizar para uma nova realidade.

Durante suas visitas aos Estados Unidos no final dos anos setenta, Foucault ficou fascinado pelo panorama homossexual de San Francisco com suas termas, bares *gay*, correntes, chicotes e rituais sadomasoquistas. O sadomasoquismo em especial representava o que Foucault chamou uma “experiência-limite”, uma situação-limite existencialista na qual as forças vitalistas do ego poderiam livrar-se da “falsificação” do prazer através do sexo eminentemente genital. Foucault veio a acreditar no que Artaud discutira nos anos quarenta, que “o corpo humano é uma bateria elétrica cuja descargas foram castradas e reprimidas” por tabus civilizados. Isso incluía o toma-lá-dá-cá da dor como um ritual sexual no qual, disse outro celebrador da cena de sadomasoquismo *gay*, “a experiência de extremo sofrimento nos indica as fronteiras do comportamento humano”.^{*59}

Sob o chicote ou as pulseiras de ferro o corpo inteiro se torna um campo energizado para um “jogo da verdade” nietzschiano. Para Foucault, todas as relações, até mesmo aquelas com o próprio corpo, integram essa mesma luta pelo poder; não há um ponto de vista externo nem um constrangimento moral válido na *libido dominandi* à medida que ela se estende ao poder e à “eterna não-existência de satisfação”. Ao constatar que havia contraído AIDS como consequência de sua busca de perversão sexual, Foucault também deduziu que essa era apenas outra experiência-limite: o sexo como uma forma de morte, assim como também o poder de conceder a morte a outros através do sexo. Durante pelo menos dois anos após ter contraído AIDS (de 1982 a 1984),

*Até mesmo a castração ritual erótica pode servir como transgressão nesse sentido, uma “descentralização do objeto que livra o indivíduo das convencionais visões de sexo eminentemente genital.

Michel Foucault continuou freqüentando os vários locais de orgia gay, transmitindo intencionalmente a doença para seus parceiros anônimos. “Estamos inventando prazeres novos além do sexo”, falou Foucault a um entrevistador — nesse caso em particular, o sexo como assassinato.⁶⁰

Se a história de Foucault soa deprimente, é apenas porque ele perseguiu a própria filosofia ao extremo. Conforme disse um biógrafo, “Foucault seguiu a imposição de Nietzsche: tornar-se ‘o que se é’, com muita seriedade”, isto é, tornar-se um ser cuja essência é a própria vontade de poder.⁶¹ No niilismo de Foucault deve ser eliminado cada vestígio de nós mesmos moldado pelos outros: nossas identidades políticas, culturais e sexuais, nossas idéias de certo e errado, sanidade e loucura, até mesmo o que é verdadeiro e falso, tudo desaparece. No final das contas até mesmo a própria pessoa desaparece; somente a impaciente e espasmódica vontade de poder permanece, e — como o guerreiro ariano de Gobineau ou o transgressor “cruel” de Artaud — sua única justificação é a própria existência. “Não pertença ao seu mundo”, escreveu Artaud; “o meu é o outro lado de tudo o que é, sabe, é consciente de si, deseja e se faz.”

MÁSCARAS BRANCAS, VIOLÊNCIA NEGRA: FRANTZ FANON

A história é a história do trabalhador escravo.

— Alexandre Kojève

Um gosto pela violência e pela ação como um antídoto para o mal-estar cultural se tornou parte integrante do pessimismo cultural francês. Ele definiu de vez a orientação para a política, o que no período do pós-guerra significava a esquerda política. Sartre voltou-se contra os socialistas e o Partido Comunista francês porque, disse o filósofo, eles já não pareciam interessados no “princípio sadio” da revolução violenta. “Nos anos sessenta”, reclamou, “ninguém falou mais sobre violência”, visto que Sartre falou sem parar sobre ela. Ele pregava para os alunos e para o público do rádio e da televisão sobre a “violência necessária”. Explicava que assassinatos e crimes cometidos por povos e indivíduos oprimidos não eram absolutamente violências, e sim respostas justificáveis à situação total na sociedade burguesa.

Foucault, que condenava o Ocidente moderno como “guerra por outros

meios”, deixou-se atrair justamente pelos maofistas da esquerda proletária exatamente porque eles defendiam o terrorismo como “justiça do povo”. Foucault os persuadiu a se engajar em atos fortuitos de violência contra os opressores burgueses, culpados ou inocentes. Foucault explicou seriamente que toda a noção de inocência e culpabilidade era parte da sociedade de “encarceramento” do Ocidente burguês. Ele muitas vezes apontava o massacre de setembro de 1792 da França revolucionária e o “antigo costume alemão” de pregar “a cabeça do inimigo num poste para que o povo visse” como exemplos desse tipo de justiça.⁶²

No entanto a figura mais associada ao poder libertador da violência era Frantz Fanon. Amigo e admirador de Jean-Paul Sartre, Fanon apoiava o ataque da França do pós-guerra à racionalidade ocidental. Fanon identificava o processo totalizante do Ocidente corrupto com o colonialismo e o imperialismo. Seu pedido por um ataque de “violência santa” contra o colonialismo europeu, conduzido por um lumpemproletariado de “felás” do Terceiro Mundo, sem raízes e empobrecido, deu à visão de Marcus Garvey de uma nova guerra racial apocalíptica uma força intelectualmente respeitável. Os rituais dessa violência santa — revoluções, assassinatos, seqüestros, carros-bombas e os “colares” de pneus em chamas — eram vistos como atos de autenticidade existencial que destruiria o império ocidental da má fé.

Nascido em 1925 na Martinica, Frantz Fanon pertenceu ao que Du Bois teria chamado o décimo talentoso de índios ocidentais negros de língua francesa e de classe média. Ele serviu com bravura na Segunda Guerra Mundial, estudou filosofia e psicologia na Sorbonne em Paris e por fim se tornou médico em um importante hospital na Argélia. Porém, como no caso de Du Bois, a raça impedia que fosse plenamente aceito pelos europeus a quem admirava. Fanon ficou profundamente ressentido com o fato; explicar sua rejeição se transformou numa paixão consumidora.⁶³ A raça se tornou uma questão determinante em sua vida, em razão de algo que se achava na própria natureza da cultura ocidental.

Seu primeiro livro, *Peau noire, masques blancs* (Pele negra, máscaras brancas — 1954), afirmava que a civilização ocidental não só reprimia suas próprias emoções, conforme Freud dissera, mas também as emoções dos povos por ela colonizados. Os europeus brancos percebiam a vitalidade e a saúde cultural das raças não-brancas e então as subordinava. Os brancos ensinavam os intelectuais não-brancos a considerarem sua própria cultura como inferior e carente de valores “civilizados”. Aceitando essa infâmia sobre sua própria cul-

tura, o intelectual não-branco de fato negava a própria humanidade. Ele se tornava um neurótico, explicava Fanon em detalhes clínicos, e permitia que o medo inconsciente que o homem branco tem da vitalidade ditasse suas próprias escolhas de vida.

O professor de francês de Fanon na escola secundária, o poeta Aimé Césaire, já havia definido essa questão nos termos existencialistas sartrianos. O intelectual não-branco enfrentava o mesmo dilema que a burguesia artificial de Sartre e devia pretender ser alguém que não é para escapar à “absurdidade” da dominação colonial branca. Em vez disso, disse Césaire, ele precisava se voltar para sua identidade genuína, mais autêntica, o que ele e o poeta senegalês Léopold Senghor chamaram negritude.

O movimento da negritude começou entre os intelectuais africanos ocidentais e caribenhos em Paris, nos anos vinte, que queriam descobrir uma identidade cultural na linhagem africana comum. Eles tentaram construir, de modo retroativo, uma *Kultur* vitalista negra para fazer oposição à civilização ocidental imperialista. Por exemplo, Senghor falou das *forces vitales* — “este zunido em nossas pernas, o brotar da seiva/que faz crescer os brotos na virilha da juventude” — que se encontram na base da sociedade africana pré-colonial. Césaire rejeitou o Ocidente chamando-o de “decadente e arrasado” por causa das divisões de classe e dos impérios coloniais exploradores: “Uma civilização que burla seus princípios é uma civilização moribunda.” Para Césaire e Senghor, a negritude exibia o mesmo caráter racial unificador que o germanismo teutônico-ariano; como a alma negra de Du Bois, a raça não era biológica mas a força espiritual sagrada que precisa por fim derrotar seu inimigo, a *Zivilisation* branca.⁶⁴

“Encontrei não apenas minha situação, mas a *mim mesmo*”, escreveu Fanon explicando a descoberta da poesia de Césaire. “Sinto dentro de mim uma alma tão grande quanto o mundo, uma alma tão profunda quanto os rios mais fundos, meu peito estufa até o infinito. E depois”, acrescentou com amargura, “e depois eles [isto é, os brancos] me aconselham a humildade de um homem doente.”⁶⁵ Enquanto isso, o processo de descolonização já estava em andamento. Em maio de 1945, o massacre de Setif na Argélia custou a vida de seis mil muçulmanos; em 1947, uma revolta em Madagascar foi controlada com brutalidade, causando quase oitenta mil mortes. Um ano depois a guerra contra o domínio francês começou na Indochina. Para Césaire e outros artistas da negritude, o rebelde existencial de Sartre passou a ser o revolucionário anticolonial.⁶⁶

Em 1948, Sartre publicou uma antologia poética de Senghor, Césaire e outros escritores da Negritude intitulada *Orfeu negro*. Ele inundou o movimento anticolonial de publicidade, sem falar no glamour. Sartre revelou que a negritude era realmente o “ser próprio” de Heidegger, transbordando de criatividade e autenticidade.*⁶⁷ Previsivelmente o negro (ou seja, o não-branco) possuía todas as virtudes que o Ocidente industrial limitado e reprimido perdera: a identidade com a natureza, a simpatia intuitiva em vez do interesse próprio racional. Mas Sartre também levou pela primeira vez para um público grande uma idéia que ganharia influência. Era a idéia de que o imperialismo era um sistema de domínio não só econômico e político mas também cultural sobre as minorias raciais (*O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, cumpriria um ano depois a mesma função para a mulheres). A cultura européia pôs uma série de ciladas para não-brancos imprudentes — institucionais, intelectuais e lingüísticas — que eram todas veículos da má fé branca.⁶⁸

Fanon passou a admirar Sartre depois de ler o prefácio de *Orfeu negro*, embora os dois não tivessem se conhecido até 1961. Nessa época Fanon já havia contraído a doença que o mataria. Ele terminou o que viria a ser o seu testamento político, *Os condenados da terra*, e instruiu seu editor: “Peça a Sartre para escrever o prefácio. Conte-lhe que, quando me sento à escreviniha, penso nele [como alguém] que escreve coisas importantes para o nosso futuro mas que até agora não achou um leitor” — ou melhor, nenhum leitor de verdade além do próprio Fanon.

Em *Os condenados da terra* Fanon transformou o “para-si” de Sartre na base de um apocalipse revolucionário. A história do Ocidente chegava ao ponto da dissolução final. “Venham, companheiros, o jogo europeu finalmente terminou; temos que encontrar algo diferente.” Fanon não aceitava a idéia de as nações novas da África e da Ásia adotarem o modelo ocidental de “modernização”. “Durante séculos eles sufocaram quase toda a humanidade em nome de uma chamada experiência espiritual.” Agora a Europa “está caminhando a passos largos para o abismo; seria bom evitarmos isso o mais rápido possível”.⁶⁹

Para Fanon, a descolonização era a última realidade da história. O fim do império europeu era “a reunião de duas forças, opostas uma à outra pela própria natureza”, a qual “mudará a ordem do mundo”. O eixo central dessa revolução, afirmou Fanon, era a raça, não a classe. Burguês ou trabalhador,

*Ao encontrar esse africanismo negro, Sartre acrescenta: “Não se pode ajudar exceto refletir sobre a famosa distinção entre inteligência e intuição estabelecida por Bergson.”

o mundo branco está unido em sua opressão exploradora dos não-brancos. Por outro lado, o mundo negro não está unido. Existe uma burguesia negra colonial, uma classe parasitária de lacaios que se ligaram à cultura e à economia brancas: o “ser para-o-outro”, em resumo. Estes são os defensores da não-violência, do compromisso pacífico — e deste modo traem a verdadeira liberdade.

A força libertadora da revolução se encontra, por outro lado, entre os camponeses e os pobres, os verdadeiros condenados da terra que são na verdade, para Fanon, o *Volk*, uma âncora para a *Kultur* como também para a revolução. O camponês armado, em vez do proletariado industrial, formará a base para uma sociedade permanentemente politizada exatamente porque eles estão mais distantes da influência corruptora das instituições e das idéias ocidentais e portanto imunes a ela. Essa é a verdadeira face vital do Terceiro Mundo. “A descolonização”, proclamou ele, “é a autêntica criação de homens novos (...) a reposição de certas ‘espécies’ humanas por outra.” Ou seja, o homem criado pela sociedade — o colonizador e o nativo — é substituído por aquele criado pela libertação.⁷⁰

Libertar-se política e mesmo economicamente do Ocidente jamais será suficiente, afirmou Fanon. A verdadeira descolonização deve ser uma destruição completa da cultura imposta pelas normas anteriores dos brancos, incluindo os objetivos de sua política e suas instituições: nacionalidade, democracia e supremacia da lei. Na verdade, a descolonização *requer* violência para quebrar o feitiço totalizante. A liberdade é uma “luta assassina e decisiva” e “nossa missão histórica é sancionar todas as revoltas, todas as ações desesperadas, todas essas tentativas abortivas afogadas em rios de sangue”. Esse derramamento de sangue é apenas uma recompensa justa pela violência da colonização: “Ao ditado todos os nativos são iguais, os colonizados respondem: todos os colonizadores são iguais.” No complexo sistema imperialista do Ocidente, todos são culpados e ninguém será poupado.

Fanon elegeu Aimé Césaire como modelo do ritual do poder purificador da violência revolucionária:

Estávamos correndo feito loucos, soaram tiros (...). O sangue e o suor esfriaram e nós nos refizemos (...). Então houve o ataque na casa do amo (...). Arrombamos as portas (...). O quarto do amo estava todo iluminado, e o amo estava lá, muito tranquilo (...). “É você”, disse ele muito calmo. Era eu, eu mesmo, falei assim, o bom escravo, o escravo

fiel, o escravo dos escravos, e de repente os olhos dele pareciam duas baratas, assustadas na estação das chuvas (...). Dei-lhe um golpe e o sangue jorrou; foi o único batismo de que me lembro hoje.⁷¹

Sartre fez sua própria contribuição a essa promessa de vingança no prefácio, afirmando que o terrorista político do Terceiro Mundo é de fato “o homem recriando a si mesmo”. Sartre diz aos leitores: “A arma do rebelde é uma prova de sua humanidade. Atirar num europeu é matar dois coelhos com uma só cajadada, destruir o opressor e o oprimido ao mesmo tempo (...). Nós éramos homens à custa dele, ele se fez homem à custa de nós: um homem diferente; de *qualidade superior*.”⁷²

Os condenados da terra, de Fanon, proporcionou abrigo intelectual a uma geração de entusiastas do socialismo no Terceiro Mundo — inclusive o próprio Sartre. A violência revolucionária em países distantes serviria como fonte de libertação política e regeneração cultural. Cuba, Vietnã, China (sobretudo durante a Revolução Cultural de Mao) e o grupo rebelde Khmer Vermelho do Camboja prometeram transformar a política na mesma força purificadora e unificadora que a revolução do nacional-socialismo de direita prometera: um movimento espontâneo, vital e imbatível para a libertação de um Ocidente agonizante.

“Precisamos apenas marchar e atacar”, disse Fanon na Conferência dos Povos Africanos em 1958. Ele ainda sugeriu organizar uma Legião Pan-africanista, uma tropa de assalto negra que varreria a influência européia de um continente a outro. “Não se trata nem mesmo de uma questão de estratégia (...). Temos a África conosco. Um continente está entrando em movimento enquanto a Europa dorme indolente.”⁷³ Naturalmente, nenhuma legião se formou, e a luta para expulsar a presença européia da África prosseguiria ainda durante outra década depois da morte de Fanon em 1964. A independência em si seria anunciada em uma época não de libertação e triunfo mas de sangrentas guerras civis, golpes militares e ditaduras esquiladas. Em 1975, mais da metade de todas as nações africanas negras estava sob o regime militar.

Porém a mensagem de Fanon tinha mais a ver com o pessimismo cultural de Sartre do que com as realidades africanas. A submissão a qualquer valor ocidental, não importa a “falsa” liberdade pessoal que alguém consiga, é uma forma de escravidão e de autodestruição para brancos e não-brancos. “Nossos preciosos conjuntos de valores começam a mudar”, exultou Sartre no prefácio aos *Condenados da terra*, “num exame mais minucioso não se encontrará um só

que não esteja manchado de sangue (...). Partenon, Chartres, os Direitos Humanos, a suástica. Agora sabemos o que eles valem.”⁷⁴

Na pressa de abandonar o Ocidente, entretanto, Sartre e seus discípulos logo viram que não havia outro lugar para ir. Conforme explicou o historiador H. Stuart Hughes: “Se os franceses da geração anterior à de Sartre (...) tivessem vivido conscientes o bastante para questionar seus próprios valores, no caso dele o processo teria sido justamente o contrário; ele estava tão obcecado pelo conceito da má fé e entregou-se de tal modo à sua convicção que, como todo intelectual burguês, ficou totalmente confuso; no fim não encontrou uma norma para seguir.”⁷⁵

Nada, isto é, exceto um vitalismo austero, expressou-se pelo niilismo de Foucault ou pelo terror revolucionário de Fanon.

CAPÍTULO 11

O IMPULSO MULTICULTURALISTA

Há, há, há,
A cultura ocidental precisa acabar.

— Jesse Jackson, 1987

Arnold Toynbee foi provavelmente o último historiador com pretensões acadêmicas a abordar a “decadência do Ocidente”. Por volta de 1970 o assunto em si não mais chamava a atenção dos intelectuais. Mas, ao mesmo tempo, os modernos pessimistas culturais franceses revelavam como o movimento de decadência havia se transformado de um assunto explícito, como ainda o era para Toynbee e Spengler, em um assunto implícito no pensamento crítico moderno. Sartre, Foucault, Fanon e aqueles que deles descendem ideologicamente, como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Félix Guattari e Jean-François Lyotard, ensinavam que as instituições ocidentais, a racionalidade de estilo ocidental, a linguagem, o “discurso” e até mesmo a imagem ocidental do próprio homem eram todos um ponto final da cultura. Eles proclamavam que toda liberdade autêntica se origina de uma negação ou uma transgressão desses limites ocidentais. A humanidade teve que olhar além dos limites da civilização moderna européia, fixada no ego autêntico.

Essas críticas, assim como as de Marcuse e da Escola de Frankfurt, serviram como trampolim para uma nova onda de ideologias antiocidentais e antieuropeias. Uma delas veio a ser o multiculturalismo. O multiculturalismo se inspirou em uma larga galeria de pessimistas culturais: W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Adorno, Marcuse e a Escola de Frankfurt, além de Sartre,

Foucault e Frantz Fanon. No multiculturalismo, os *sintomas* clássicos da decadência ocidental — a sua racionalidade a esmagar a vitalidade, as suas instituições políticas totalizantes, a economia capitalista e a degenerada cultura de massa —, assim como os recentes *antídotos* à decadência — o racismo, o imperialismo, o nacionalismo darwiniano, o fascismo — juntam-se para configurar o Ocidente como uma força maligna sem par na história. Para o multiculturalista, a civilização ocidental é totalmente *Zivilisation*; não há *Kultur* em seu cerne.

As origens dos termos desses antigos debates e as suas limitações foram esquecidas. Entretanto a esperança perene de progresso ainda guia o crítico multiculturalista em seu olhar para o futuro. Ele e outros pessimistas da cultura ainda tendem a sustentar a idéia de liberdade política como uma medida de liberação pessoal, normalmente sob a forma de exigências por instituições democráticas “genuínas”. A visão de liberdade de Hegel como o indivíduo completamente auto-suficiente, com uma “consciência de seu próprio ser”, continua a dirigir esforços para acabar com a alienação moderna e alcançar a plena “auto-realização” de homens, mulheres, negros, homossexuais e outros grupos.

A ênfase do Iluminismo na “polidez” também assume uma nova relevância, que se traduz na esperança pela tolerância da “diversidade” e por uma nova fraternidade. A visão de Condorcet e Herder de uma futura civilização universal sobrevive no ideal de “um só mundo” — embora evidentemente despojado de seus atributos ocidentais primários — e no fim dos nacionalismos divisores.¹ De maneira similar, as esperanças das recentes críticas do progresso também sobrevivem nas formas multiculturais. A visão de Rousseau da virtude coletiva primitiva se transforma na visão de uma comunidade socialista com igualdade garantida para todos os membros, indiferentemente de raça, cor ou sexo. O vitalismo romântico e o super-homem de Nietzsche ressurgem como a energia e a vitalidade que uma identidade racial saudável e “holística” fornece ao indivíduo. De fato, uma das questões chave na crítica multiculturalista ao Ocidente moderno, questão essa da identidade, integra esse legado vitalista romântico.

Todavia todas essas metas “progressistas” requerem agora um deslindamento da hegemonia ocidental. A civilização ocidental, outrora a força motriz do progresso humano, é agora tratada como seu principal obstáculo. Sob tais circunstâncias, não seria exagero afirmar, como o fez Susan Sontag em 1967, que “a verdade é que Mozart, Pascal, Shakespeare, o governo parlamentar, a eman-

cipação das mulheres (...) não redimem o que esta civilização específica causou no mundo. A raça branca é o câncer da história humana”.

Na década de 1970, o pessimismo cultural europeu alcançou um estágio de efervescência importante. Apesar da morte de seus líderes — Kojève em 1968, Adorno em 1969, Horkheimer em 1973, Marcuse em 1975, Heidegger em 1976 e Sartre em 1980 (C. Wright Mills e Fanon morreram na década anterior) —, as suas idéias foram institucionalizadas nos *campi* das faculdades norte-americanas e em universidades européias. O historiador John Patrick Diggins sugeriu a separação entre a “nova esquerda” da década de 1960 e a ascensão do que ele chama a esquerda acadêmica, a qual formulou seu radicalismo na sala de aula muito mais do que nas ruas.² Todavia tal distinção é enganosa. Uma lançou-se sem esforço na outra, em especial devido a seu ângulo de ataque às instituições tradicionalmente liberais. A teoria crítica da Escola de Frankfurt traçou boa parte da perspectiva da “nova esquerda”, ao mesmo tempo em que os heróis dessa “nova esquerda”, como C. Wright Mills, Noam Chomsky e Sartre, forneceram combustível adicional para a acusação do Ocidente como totalizador e totalitário. Como consequência, os radicais americanos se pegaram olhando com ceticismo para a rica sociedade ao seu redor — e com medo. Preocupações com o consumismo desenfreado e a cultura de massa, com a destruição capitalista da tradição e do valor, com o governo e a tecnologia desumanizadores e com o espectro crescente de um Estado totalitário tecnocrata se tornaram então o dever ideológico da Esquerda e não da Direita.³

O radicalismo de Noam Chomsky provém enfim de C. Wright Mills, com uma mistura revigorante de outros pensadores. De acordo com Chomsky, os Estados Unidos são regidos por forças conspiradoras malignas do grande capitalismo, do governo e da “elite do poder” do Pentágono. Para preservar sua posição, essa elite é forçada “a privar as estruturas políticas democráticas de conteúdo substancial”, a fim de “afastar qualquer objeção política ao privilégio e à autoridade estabelecidos. O povo em geral deve ser reduzido às suas tradicionais apatia e obediência” através de uma cultura de massa degradada, de eleições políticas manipuladoras (ou “consenso fabricado”) e de um sistema entorpecente e conformista de controle do pensamento pelos meios de comunicação de massa.⁴

No exterior, os Estados Unidos do século XX (assim como o Império britânico de Spengler) ergueram um império expansivo em aliança com os interesses capitalistas internacionais, através de “Estados de terror” na América La-

tina, de genocídios violentos na Ásia e de seu substituto igualmente violento no Oriente Médio, Israel.⁵ Assim como Marcuse, Mills não raro comparava os Estados Unidos à União Soviética, alegando que eram nações quase indistinguíveis enquanto sociedades industriais avançadas. Para Chomsky, o paralelo histórico mais próximo aos Estados Unidos é a Alemanha nazista. Seu capitalismo estatal baseado na força militar é determinado para “intimidar a democracia” em seu território e no exterior, além de manter uma cadeia internacional de terror e força brutais. Até mesmo o sistema escolar serve como base de treinamento para “tropas que reforçarão as infinitas condições amortecidas do *status quo* nos próximos anos de um século projetado pelos norte-americanos”.⁶ Contudo Chomsky adverte que esse império norte-americano é de fato um empreendimento condenado. Como disse ele a um entrevistador em 1987: “Algumas sociedades são tão organizadas que elas se conduzem a uma destruição bastante previsível (...). Os Estados Unidos são um exemplo de suicídio ‘inevitável e global’.”⁷

Outro crítico radical, Jonathan Kozol, descreveu um quadro sombrio da América moderna a partir de muitos dos mesmos elementos. Em 1975 Kozol concluiu que a América era “uma ordem social rica, benevolente, sofisticada, mortífera, cortês e refinada”. Desde a infância, os americanos são preparados para ser “moralmente impotentes”. Kozol explica que “o prolongado isolamento tecnológico entorpeceu nosso poder de nos aprofundar e nossa capacidade de sentir”. Em suma, a vida norte-americana é o que Nietzsche chamaria decadente; é algo no qual “a vida não mais vive na totalidade”. Kozol declara que a persistente crença americana no progresso atua como uma influência especialmente destrutiva. Ela encobre a impotência do indivíduo e a imensa desigualdade social e econômica da vida americana. Citando Albert Camus, que “o progresso, paradoxalmente, pode ser usado para justificar o conservantismo”, Kozol insiste que a história americana fornece uma visão muito mais otimista do que realista da sociedade industrial: “Auschwitz, Selma, My Lai, Kent State são ignorados ou tratados como aberrações históricas”, e não como ocorrências normais e inevitáveis da vida moderna. “As atrocidades, reais e repetidas, proliferam nesta ordem social.”⁸

Como Chomsky, Mills e Marcuse, Kozol observou uma elite do poder construindo um regime autoritário sem a necessidade de coerção direta ou repressão. “A ameaça física e a presença maciça da polícia”, declara, “são usadas aqui somente como último recurso”, à exceção das cidades do interior e contra os negros. Para Kozol, a prova mais evidente da corrupção mo-

ral norte-americana é o tratamento dado aos negros. A escravização, a brutalidade racial, a discriminação e a exploração são reveladas como a verdadeira face da sociedade americana, assim como Du Bois certa vez chamou a Primeira Guerra Mundial de a verdadeira face do Ocidente. “Todas as pessoas brancas, eu penso, estão envolvidas nestas coisas, já que participamos da vida americana de um modo normal e tentamos continuar levando vidas normais.”⁹

Outro crítico radical, Christopher Lasch, criteriosamente resgatou velhos temas da *Kulturkritik* para a linguagem psicanalítica da Escola de Frankfurt. Ele começa seu livro publicado em 1979, *A cultura do narcisismo*, com uma descrição, hoje em dia familiar, de como “uma crise de confiança” tomou conta da América e de outros países capitalistas, gerando “um humor pessimista”, já que “a crise política do capitalismo refletia uma crise geral da cultura ocidental”.^{*} Lasch declara que o liberalismo está “política e intelectualmente falido”; em seu lugar, a América pós-industrial criou uma cultura pós-moderna “de narcisismo (...) que, em sua decadência, levou a lógica do individualismo ao extremo”. Como o narcisista neurótico de Freud, os americanos modernos vivem em um mundo fechado em si mesmo, em que falta profundidade cultural. Lasch resumiu esse tipo degenerado em uma passagem que recorda os ataques de Werner Sombart ao liberalismo alemão ou ainda os protestos de Spengler sobre a *Zivilisation*:

O novo narcisista é perseguido não pela culpa, mas pela ansiedade (...). Liberado das superstições do passado, ele duvida até mesmo da realidade de sua própria existência. Superficialmente relaxado e tolerante (...) [mas] ferozmente competitivo em sua exigência por apropriação e aclamação (...) ele exige satisfação imediata e vive em um estado de desejo perpetuamente inquieto e insatisfeito.

Citando Adorno e Erich Fromm, Lasch também penetrou na cultura popular americana e nos meios de comunicação de massa, os quais ajudaram a inspirar essa cultura da vacuidade e do desejo insatisfeito. “De acordo com Erich Fromm, os americanos perderam a capacidade de sentimento espontâneo, até mesmo de raiva.”¹⁰ Para Lasch, a solução não está no socialismo, mas num retorno ao instinto no sentido nietzschiano. As comunidades locais se torna-

^{*}A citação completa está na Introdução.

rão expressões da *Gemeinschaft*, combatendo a ciência, a tecnologia e o “estado corporativo”. Lasch admite que esse rejuvenescimento cultural poderia se dividir em comunidades raciais isoladas; entretanto “as vantagens da coesão comunitária” valem mais que “os perigos do separatismo racial”.¹¹ Ao mesmo tempo, Lasch duvida se essa “cultura agonizante” poderia ser salva de fato. “O capitalismo moderno”, declara ele, “não só eleva os narcisistas à proeminência” na política e na vida cultural, mas “aflora e reforça características narcísicas em todos”. Ele forma, em outras palavras, uma totalidade (no sentido da Escola de Frankfurt) da qual não há como fugir, enquanto “os guardiães da cultura esperam, no fundo, apenas sobreviver a seu colapso”.¹²

Enquanto os radicais estavam ocupados em condenar a América e o Ocidente segundo o pessimismo cultural, os liberais, por sua vez, se orientaram a um pessimismo histórico resignado. O chamado debate entre Norte e Sul da década de 1970 supunha muitas das preocupações de Arnold Toynbee sobre o futuro de um mundo dominado pelo Ocidente, assim como a sua culpabilidade pós-liberal. Economistas europeus e norte-americanos como René Dumont, Barbara Ward, Robert Heilbroner e Lester Thurow pressionaram seus países a se submeterem a uma reestruturação global dos recursos econômicos do planeta. Eles alertavam que o Norte (isto é, a América, a Europa ocidental e o Japão) consumia recursos demais, enquanto ao Terceiro Mundo restavam poucos recursos. Cada gota de óleo ou pedaço de pão consumidos por um ocidental representava a comida tirada das bocas de africanos ou asiáticos famintos, uma visão resumida em *O futuro faminto* (1969), de René Dumont e Bernard Rozier: “As crianças de países atrasados (...) nunca atingem completamente o seu projeto ou (...) morreram de doenças tropicais, porque a refeição à base de peixe que as poderia ter salvo foi consumida pelas galinhas que foram engolidas pelos ricos.”

Em *An Inquiry into the Human Prospect* (Uma investigação sobre a perspectiva humana — 1974), Robert Heilbroner explica que o papel de uma *intelligentsia* liberal no mundo moderno é de “preparar o Ocidente” para uma redefinição futura dos “limites legítimos do poder e dos santuários permissíveis da liberdade” em um mundo de recursos diminutos.¹³ A convicção de que o futuro globalizado requer um desempenho menor do Ocidente é ainda inquestionável entre liberais iluministas. Vinte anos depois, Paul Kennedy citava um diplomata de Cingapura acerca da “aritmética da loucura ocidental”:

O Ocidente tem 800 milhões de pessoas; o restante compõe quase 4,7 bilhões (...) nenhuma sociedade ocidental aceitaria uma situação onde quinze por cento de sua população legislasse pelos outros 85 por cento.

Paul Kennedy pressionou países ocidentais a derrubarem um novo acordo entre Norte e Sul antes que eles fossem finalmente dominados por aqueles que Fanon chamava “os condenados da terra”.¹⁴

Outros críticos, como Jean-Paul Sartre, enfaticamente aclamaram esses condenados da terra como a nova humanidade do futuro. O bom selvagem do orientalismo ressurgiu como o camponês do Terceiro Mundo ou o morador dos guetos: impulsivamente compassivo, mais forte em corpo, mente e espírito, e com mais energia e integridade do que seus companheiros ocidentais degenerados. A década de 1970 assistiu ao nascimento do “radical chique”, quando “peregrinos políticos” viajavam da Europa e da América para Cuba, Nicarágua, China e Angola a fim de descobrir as mesmas virtudes regenerativas que Du Bois proclamou ter visto na Gana de Kwame Nkrumah. Sartre achava que os líderes de Cuba, Fidel Castro e Che Guevara, preenchiam sua noção de homem autêntico, unindo pensamento e ação, arte e política. A revolução de Fidel, anunciou Sartre, teve que “voltar aos limites do possível”. Conforme um outro visitante comentou: “Você volta de lá com a fé na raça humana restabelecida.”¹⁵

A personalidade do Terceiro Mundo, “a pessoa de cor”, se mostrou possuidora da vitalidade necessária para trazer a renovação não só para si própria, a cultura pós-colonial, mas também para os brancos exauridos. Norman Mailer disse depois de sua visita a Cuba em 1963: “Nós éramos uma liga de homens derrotados e silenciosos. Você [Castro] estava nos ajudando, nos dando munição psíquica (...) nessa luta silenciosa e desesperada (...) contra o frio câncer insidioso do poder que nos governa.”¹⁶ Tempos depois, os filmes de Hollywood como *Dança com lobos* e *Gringo velho* estenderiam esse mesmo tema de redenção, com os brancos submergindo nas virtudes primitivas de um nativo americano ou de uma Arcádia latina, encontrando esclarecimento espiritual e libertação.

Como o Oriente exótico do princípio do século XIX, o Terceiro Mundo, sobretudo em suas formas “socialistas” organizadas, apresentou um contraste agudo com o mundo ocidental. Em uma viagem a Hanói, em 1970, Susan Sontag elogiou seus anfitriões vietnamitas “dignos e encantadores”, cuja “graciosa, variada e estabelecida identidade” contrastava nitidamente com os “in-

divíduos desumanizados” e “mortos-vivos” gerados pela cultura americana “inorgânica, morta, coercitiva e autoritária”. “Uma pequena nação de pessoas bonitas (...) está sendo brutal e legitimamente sacrificada (...) pelo mais rico, mais grotescamente armado e mais poderoso país do mundo.” Ela foi forçada a concluir que essa “América se tornou um país criminoso e sinistro.”¹⁷

Esse exotismo do Terceiro Mundo também tomou formas explicitamente decadentistas. Uma obra como *The Promise of the Coming Dark Age* (A promessa de chegada de uma Idade das Trevas — 1976), do historiador L. S. Stavrianos, conseguiu atravessar o abismo entre os anseios exotocistas de renovação cultural e o derrotismo liberal de Toynbee. Assim como na Idade Média cristã que se seguiu à queda da Roma imperial, sustenta Stavrianos, o colapso iminente da hegemonia ocidental libertará os povos não-brancos da escravidão cultural e econômica, fundando uma nova era de paz e prosperidade. Essa prosperidade não-ocidental não seria alcançada através do capitalismo (o Japão não é mencionado em nenhuma passagem do livro de Stavrianos), mas através de sociedades coletivistas em um modelo “sulista” do Terceiro Mundo. Stavrianos exaltou as virtudes da Tanzânia sob o governo de Julius Nyerere (no momento em que a produção agrícola da Tanzânia caía em um terço), da China comunista durante a Revolução Cultural e sob o domínio do Bando dos Quatro (comunistas radicais), e do Camboja sob o controle do Pol Pot. Essas novas “sociedades democráticas” gerariam, conclui Stavrianos, uma “verdadeira liberação de espírito e energia” que sensibilizaria os outros povos da terra.¹⁸

Revelações sobre os “campos da morte” do Camboja e as tarifas de morte da Revolução Cultural abrandaram, mais tarde, um pouco do ardor do comunismo no Terceiro Mundo. Mas o pessimismo cultural antiocidental e suas ferramentas polêmicas permaneceram afiados como sempre. Estas seriam aperfeiçoadas no contexto americano sob o disfarce de “promover a diversidade”.

O MULTICULTURALISMO NA AMÉRICA: IDENTIDADE E CIVILIZAÇÃO

O poder sem um pouco de consciência é, para mim, um outro tipo de instabilidade; os povos negros se tornariam então exatamente o que os brancos se tornaram.

— Nikki Giovanni, 1973

Os proponentes do multiculturalismo normalmente protestam contra a imagem tradicional da América como um cadinho (*melting pot*). Eles sugerem, ao contrário, a metáfora de uma colcha de retalhos na qual elementos étnicos individuais se misturam, conservando o seu caráter distinto.¹⁹ Além disso, essa mesma imagem, ambígua (e confusa), do cadinho foi criada em resposta a uma tendência decadentista anterior, o medo nativista de um “suicídio racial” despertado pelas ondas de imigração. A imagem do cadinho sugeria que esses imigrantes do sul e do leste europeus, incluindo os judeus, pudessem todos se tornar americanos de maneira tão saudável e normal quanto qualquer biotipo nórdico ou anglo-saxão. Ser um americano era uma questão de integração social e cultural, não de integridade racial.²⁰

A imagem do cadinho atribuiu seu sucesso à decadência do anglo-saxonismo. Por volta de 1930, as teorias raciais estavam se desvalorizando e caindo em descrédito, primeiramente entre os intelectuais e, a seguir, entre as elites políticas. Fora do Sul, a Ku Klux Klan foi perdendo continuamente apoio e membros. Até mesmo no próprio Sul, a resistência oficial à integração começou a apelar não mais para argumentos raciais, mas para a “tradição local” e para os direitos dos Estados. Temores em relação ao cruzamento das raças como uma ameaça à “democracia anglo-saxônica” foram, então, banidos para o interior e para as margens da sociedade norte-americana.²¹ Mas no momento em que as teorias raciais perderam o seu poder de explicar “o caráter americano” surgiu uma nova teoria social psicológica que se provaria crucial ao multiculturalismo: a teoria da identidade.

A moderna noção de identidade toma sua força na mesma rejeição romântica ao progresso material, que deu origem a uma confiança no poder vital da *Kultur*. A noção de que a identidade individual está enraizada em algum ego pessoal único não teve lugar no Iluminismo. Para Voltaire, David Hume e Adam Smith, a personalidade se desenvolve a partir das interações entre vida social, nossas faculdades racionais inatas e nossos sentimentos morais. A teoria da sociedade civil sustenta que o ser humano é quem ele é porque é ao mesmo tempo um animal racional e social. Hume comparava a mente a um teatro no qual diversos personagens se deslocam de um lado para outro; a diversidade era algo experimentado muito mais interiormente do que exteriormente. “Identidade” simplesmente se referia à constatação do indivíduo de que, apesar de tais mudanças internas, ele é a mesma pessoa do começo ao fim.²²

Para os românticos alemães e ingleses, este quadro definido sacrificou as

ligações orgânicas e vitais do homem com a natureza e com o seu próprio ser físico. Como consequência, advertiram o poeta Wordsworth e outros, o ser humano se torna uma máquina desprovida de emoções e afetos (não diferente do trabalhador alienado de Marx), sendo a sua vida completamente determinada pelas circunstâncias. Ele se torna superficial, vazio e fraco, facilmente conduzido pelas vontades e desejos dos outros — o que o Iluminismo havia chamado “costumes”. Críticos alemães como Paul de Lagarde diziam que falta profundidade ao indivíduo completamente produzido pelos costumes da sociedade; Nietzsche o chamava aleijado emocional. Sociólogos como David Riesman o descreveriam mais tarde como a “personalidade dirigida ao outro”. Ao contrário, o homem deve ser religado a sua verdadeira identidade, a um ego ou eu interior no qual, segundo Freud, as fontes vitais do Eros resistem todas à formação social.²³

Nos anos quarenta, o discípulo de Freud Erik Erikson popularizou o termo “formação da identidade” para descrever a interação entre esse ego irredutível, que se dirige a algo e que escolhe, e as exigências impostas à personalidade pela sociedade e pelos outros. A personalidade saudável, isto é, a identidade bem formada, é constituída a partir de um equilíbrio entre ambos. Erikson declara que “a identidade é responsável pela manutenção do indivíduo de uma solidariedade interna com os ideais e as aspirações dos grupos sociais”, enquanto, ao mesmo tempo, preserva o seu sentido de singularidade.²⁴ Mas em importantes conjunturas históricas, adverte Erikson, as necessidades do ego e aquelas da sociedade estarão em oposição. O resultado é uma “crise de identidade”. Erikson prevê que essas crises de identidade serão muito violentas na sociedade moderna, já que as rápidas mudanças econômicas e sociais, que ampliam imensamente o alcance de novas oportunidades para os indivíduos, também exigem “identidades formadas por si próprias preparadas para abraçar muitas opções” ou papéis sociais.

Vários sociólogos norte-americanos* retomaram o tema da identidade e da auto-imagem em seus escritos na década de 1950, enquanto outros buscavam novos modelos para explicar como a sociedade moderna afeta o sentido individual de identidade. Inevitavelmente a discussão forçou os estudiosos a se voltarem mais uma vez para os desafios encontrados por grupos de imigrantes novos e antigos em sua adaptação ao estranho ambiente norte-americano

*Entre eles *The Lonely Crowd*, de David Riesman, *A representação do eu na vida cotidiana*, de Irving Goffman, *The Outsider*, de Colin Wilson, *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, de Anselm Strauss, e *Protestant Catholic Jew*, de Will Herberg.

e às modernas realidades sociais e econômicas. O *Protestant Catholic Jew* (Judeu protestante católico), de Will Herberg, transportou o tema da identidade e da “etnicidade”, como essa identidade pré-americanizada era chamada, para uma posição de destaque. Entretanto Herberg argumenta que, por mais que ele seja forçado às exigências da sociedade americana moderna, o desejo do imigrante irá — e de fato deve — reter alguma forma de “identificação social” com o seu grupo étnico de origem como uma questão de autopreservação. O cadinho havia se tornado um “cadinho triplo”. “Ser um protestante, um católico ou um judeu”, diz Herberg, “são hoje os modos alternativos de ser um americano.”²⁵

O próprio Erik Erikson (que foi um refugiado da Alemanha nazista) salienta que a sociedade norte-americana poderia liberar o estrangeiro de identidades “tribais” e nacionais anteriores. Ao mesmo tempo, ela também poderia forçar certos grupos para além de suas habilidades de luta e de adaptação; os exemplos para os quais ele se volta são os índios Sioux e os negros americanos. De fato, a distância entre Erik Erikson, a crise de identidade do homem moderno de Erich Fromm e a sistemática criação capitalista de egos disfuncionais ou “identidades” era pequena.

Na década de 1960 o cadinho americano parecia cada vez mais o inimigo da identidade: as características mais célebres da sociedade americana moderna — sua promessa de sucesso material pessoal, sua mobilidade, suas oportunidades inigualáveis de liberdade pessoal — minaram a estabilidade do ego. A identidade, conforme explicava um compêndio de sociologia da época, era “todas as coisas que um indivíduo pode, legítima e confiavelmente, dizer sobre si — seu *status*, seu nome, sua personalidade, seu passado”. Mas essa identidade não pode sobreviver a um contexto social de mudanças rápidas — o redemoinho moderno da alienação, da frustração e da despersonalização. “Se o contexto social é incerto, segue-se que o indivíduo não pode dizer nada legítima e confiavelmente sobre si.” Ele será levado a confiar nas avaliações dos outros, as quais são da mesma forma incertas e, o que é mais importante, refletem muito mais as necessidades dos outros do que as dele mesmo.²⁶

Sobretudo se ele for negro. Todos os sociólogos liberais, a começar pelo próprio Erikson, concordam que o problema central dos negros americanos residia em ter “auto-estima” numa sociedade que os tratou como inferiores e decretou um golpe mortal para a formação de sua identidade, até mesmo nas melhores circunstâncias. *Profile of the American Negro* (O perfil do negro americano — 1964), de Thomas Pettigrew, se dedicou quase completamente ao

assunto da psicologia social. Para o negro, a vida na América é um “solavanco brusco” e uma série de “choques de identidade”, nos quais ele se percebe como inteiramente americano em mentalidade e costumes, sendo no entanto constantemente desvalorizado aos olhos dos outros. Embora ele acredite na igualdade de oportunidades e no sonho americano tanto quanto qualquer um, Pettigrew mostrou que, na mídia e na vida cotidiana, ele percebe que somente os brancos desfrutam o sucesso e o *status*, enquanto seus companheiros negros se limitam a engraxar sapatos e a segurar toalhas em banheiros masculinos. Dadas as evidentes contradições em sua própria vida e a falta de “modelos sociais positivos” (como seriam chamados mais tarde), ele é forçado a acreditar que é inferior, a despeito do sucesso da integração. Jonathan Kozol sustenta até mesmo que a tradicional educação americana representou “uma sentença de morte” para os negros, devido ao seu preconceito racial implícito e à desconsideração em relação ao seu sentido de identidade e à sua consciência de grupo.²⁷

Um grupo de escritores negros se juntou ao coro. Ralph Ellison, Richard Wright e James Baldwin conheceram Frantz Fanon e as idéias de Sartre de autenticidade e de ser-para-si em contraposição a ser-para-o-outro. Eles então insistiram que o homem negro na América, como o negro na África colonial francesa de Frantz Fanon, é forçado a usar uma máscara, uma identidade que não é sua mas lhe é dada pelos brancos.* O autêntico sentido de si do negro foi tomado, segundo afirmam Wright e outros, pela necessidade do racismo branco de mantê-lo em posição subordinada. James Baldwin até mesmo alega que os brancos nunca poderiam admitir uma verdadeira igualdade com os negros, porque isso destruiria a sua identidade, construída a partir do mito de superioridade racial.²⁸

Embora Pettigrew, James Baldwin e outros salientassem a experiência única dos negros norte-americanos, as suas alegações sobre a perda de identidade serviram como paradigma básico a todas as discussões de identidade e multiculturalismo que estavam por vir. Por definição, as forças sociais deformadoras da identidade dos negros não eram limitadas aos de pele negra, assim como a teoria de Marx sobre a alienação não foi limitada aos trabalhadores. De acordo com Baldwin, os negros compreendem completamente aquilo que os brancos americanos só percebem vagamente, que o sonho americano

*A influência deste ponto de vista pode ser avaliada no uso dos termos “máscara” e “identidade” em *Content of Our Character*, de Shelby Steele (1990).

é, na verdade, um pesadelo de alienação, de violência e de uma luta pela superioridade na qual “a identidade é quase impossível de ser alcançada e as pessoas estão sempre tentando fincar os pés na areia movediça do *status*”.

Baldwin afirma que o negro americano e a sua rebelião contra a insignificância através de drogas, crimes e (por volta de 1965) arruaças tornam-no “a figura chave em seu país”, porque revela uma verdade humana fundamental: “Esta alienação profunda de si mesmo e de seu povo é, em suma, a experiência americana.”²⁹ O pedagogo e teórico radical Edgar Z. Friedenberg chega a transformar esse medo de alienação em um argumento para a integração. Assimilando seus negros, acusa ele, a sociedade americana teve a sua última chance “de transfundir para si mesma uma corrente de pessoas cuja visão moral foi (...) preservada e afiada através da exclusão perante [as] oportunidades de traição e progresso próprios” que o capitalismo impusera a todos.³⁰ Para os pessimistas raciais da virada do século, a presença do negro ameaçava a degeneração nacional através do suicídio racial. Aos pessimistas culturais das décadas de 1960 e 1970, a sua presença parecia ser a última esperança de *prevenção* da degeneração nacional pela civilização capitalista.

Em 1959, Norman Mailer escreveu um ensaio profético para a revista *Esquire* intitulado “O negro branco”. Tratava-se de uma ode à geração beat e aos *hipsters* de Greenwich Village, os precursores do que seria depois chamado “contracultura”. Mailer os chamou de rebeldes contra o “desejo faustiano de dominação da natureza” presente na civilização. Eles se rebelaram, diz ele, pela liberação orgíaca de suas próprias naturezas vitais por meio do *jazz*, do sexo, das drogas e do crime. O seu modelo era o negro que sobreviveu na opressiva sociedade branca “seguindo as necessidades de seu corpo” e vivendo “em função de seus embalos de sábado à noite”. O negro americano “manteve, para a sua sobrevivência, a arte do primitivo”, que também poderia servir como modelo de sobrevivência para os brancos. “Neste casamento do branco e do negro”, diz Mailer, “foi o negro quem ofereceu o dote cultural.” Vivendo em função do momento, através de sua “ardente consciência do presente”, em oposição a um passado limitado à tradição ou a um futuro direcionado ao progresso, o negro e o *hipster* compartilham a mesma vontade de poder vitalista do “existencialista, do psicopata, do santo, do toureiro e do amante”.³¹

O negro de Mailer vivia num reino de niilismo nietzschiano, do ser-para-si. Entretanto outros comentaristas entenderam o futuro do negro de forma mais popular. Escapar de uma corrompida cultura tradicionalmente americana significava fazer aquilo que Herberg e outros pareciam estar dizendo que

faziam grupos étnicos como os judeus e os italianos: voltar-se a uma identidade anterior para descobrir as suas “raízes”. Escritores como Ralph Ellison e sociólogos como Joyce Ladner exaltaram uma rica e vibrante identidade cultural negra, ao mesmo tempo em que sustentavam a sua assimilação e integração com os americanos brancos. Entretanto o elemento formativo mais importante dessa identidade negra era essencialmente negativo: uma longa e miserável história de escravidão como propriedade transferível, de violência racial e de anseio por uma comunidade perdida na África, como definiu W. E. B. Du Bois. A identidade negra americana foi uma identidade forjada a fogo e sangue — não distinta do nacionalismo alemão romântico que Du Bois encontrou na década de 1890.

O próprio Du Bois se tornou uma figura de destaque entre jovens intelectuais negros. O assassinato de Martin Luther King em 1968 e a frustração devido à falta de progresso na integração levaram uma nova geração de líderes negros à busca de alternativas. Radicais negros se voltaram tanto para Du Bois quanto para Marcus Garvey, os quais sustentavam que os negros americanos nunca poderiam ser completamente iguais aos brancos enquanto não tivessem construído a sua própria comunidade negra distinta. Malcolm X apontou o caminho para essa nova segregação da sociedade americana; seu assassinato, em 1967, fez dele um mártir para os novos radicais separatistas negros. Roy Innis, um índio negro ocidental, assim como Garvey, forçou o Comitê sobre a Igualdade Racial (CORE) na direção de um programa de separatismo negro, partindo dos protestos de seu presidente original, James Farmer. Um outro índio ocidental, Stokely Carmichael, fez o mesmo com o Comitê Coordenador Estudantil Não-Violento (SNCC). Carmichael imitou os muçulmanos negros (que já estavam realmente saturados das idéias garveístas) e tomou-lhes emprestado o seu *slogan* “*Black is beautiful*”, assim como o seu termo “irmão de alma”, como parte de um novo programa político, o Black Power.

Em consequência, a questão da identidade negra se voltou para uma direção que nem Erikson, nem Herberg poderiam ter previsto — nem mesmo considerando a própria experiência de Erikson na Alemanha fascista, seria ela algo que eles teriam aprovado. Stokely Carmichael definiu o Black Power como “um clamor às pessoas negras deste país para se unirem, reconhecerem a sua herança e formarem um senso de comunidade”. Para se tornar uma força política efetiva nos Estados Unidos, acrescenta ele, os negros precisam alcançar uma “identidade própria” e uma “autodeterminação” como grupo, não

como indivíduos. O resultado seria uma consciência negra ascendente, “uma atitude de responsabilidade fraterna e comunal de todas as pessoas negras entre si”.³²

Mas o Black Power também queria dizer “que pessoas negras se vêem como parte de uma força nova, por vezes chamada ‘o Terceiro Mundo’, que vemos a nossa luta como intimamente relacionada às lutas de liberação ao redor do mundo”. Carmichael cita a frase de Fanon de que “os Estados Unidos se tornaram um monstro no qual a corrupção, a náusea e a desumanidade européias cresceram a dimensões assustadoras”.³³ A América negra precisa perceber, escreve Carmichael, que ela é de fato uma colônia da América branca. O sociólogo Kenneth B. Clark afirma em *The Dark Ghetto* (O gueto negro), reforçando o modelo colonialista de Carmichael, que o gueto urbano existe porque oferece “oportunidades de lucro” aos parasitários homens de negócio brancos.* Ante a resistência negra, “os brancos tendem a ver os seus interesses de um modo especialmente unido e concreto”, formando o que Carmichael (lembrando C. Wright Mills) chamou de “o poder estrutural branco”. Ele insiste que os negros têm, então, que formar o mesmo movimento político unificado.

O caráter desse movimento seria familiar a qualquer leitor de Werner Sombart ou de Arthur Moeller van den Bruck. A verdadeira *Kultur* negra rejeita todos os padrões burgueses brancos, já que “os valores dessa classe são em si mesmos anti-humanistas” e racistas; de fato, qualquer pessoa negra que adote “padrões e valores da classe média americana” deixa de ser negra.³⁴ Tal *Kultur* rejeita o liberalismo com a sua tão ufanada crença em um compromisso e uma unidade inter-racial; rejeita também o capitalismo e, em vez disso, busca construir uma comunidade fundada “em pessoas livres, não na livre iniciativa.” O Black Power também refletiu a perspectiva garveísta de que a negritude pudesse ser um veículo para mobilização de massa e para a destruição de uma civilização branca decadente. Carmichael estimulava os negros a “criarem novos valores” no sentido que Heidegger dá à expressão. Como os seus companheiros de direita na revolução alemã, Carmichael entendeu a sua própria época como “um tempo de dinamismo”, no qual antigas formas de autoridade e poder devem ser substituídas por novas. Carmichael previa que a ascensão do movimento do Black Power eliminaria as “estruturas e instituições anti-

*As semelhanças com o império parasitário de Hobson são impressionantes. Mais tarde, esses parasitas do gueto negro viriam a ser os judeus e, ainda depois, os coreanos.

quadas” do passado, incluindo o racismo. Seu lema seria “Modernização, não moderação”.³⁵

O nacionalismo popular negro e a criação de novos valores de Carmichael exigiam, como insistiram os muçulmanos negros, a conversão de uma falsa identidade escravizadora em uma verdadeira (isto é, autêntica) enraizada na África negra. Isso incluiria a mudança do sinal mais óbvio de identidade: o nome. Assim como Malcolm Little trocou seu “nome de escravo” por um simples X, representando a sua falta de identidade em uma sociedade racista branca, o pugilista Cassius Clay surgiu como Muhammad Ali, o astro do basquetebol Lew Alcindor como Kareem Abdul Jabbar e o poeta *beat* LeRoi Jones como Imamu Amiri Baraka (sem levar em conta, por enquanto, que os nomes islâmicos refletiam uma identidade imposta por uma outra elite dona de escravos, os árabes). O próprio Carmichael se tornou Kwame Touré, nome tirado de dois ditadores africanos dos anos sessenta, Sekou Touré, da Guiné, e o fracassado salvador pan-africano de Du Bois, Kwame Nkrumah.

Apesar das esperanças de se tornar um movimento de massa revolucionário, o Black Power permaneceu muito mais como uma questão de identidade cultural pessoal do que como força política. Ele fomentou o indivíduo com a mesma mensagem de seus companheiros do movimento popular alemão ou da negritude francesa: qualquer assimilação da civilização tradicional ameaça a identidade vital e orgânica de um grupo. O autor da negritude, Alioune Diop, recorda a seus leitores que a meta da sociedade branca era “fazer com que o indivíduo (...) arrancado de suas origens naturais, mas que levou junto a sua própria personalidade, concorde em substituir os seus hábitos de pensamento, sentimentos e ações por outros”, os falsos valores de uma comunidade branca estrangeira.³⁶ Em oposição a essa usurpação cultural, o Black Power adotou como *slogan* o termo de Du Bois “alma”, sem refletir muito sobre a sua afinidade com as ideologias raciais alemãs e a *Kultur* nazista.

Ao contrário, a nova identidade negra se apresentou na forma familiar do cristianismo evangélico americano. Em 1970, o psicólogo negro William Cross, em um texto freqüentemente citado, descreveu a transição do negro à identidade negra como uma conversão, em uma acepção quase religiosa. Entretanto seus elementos específicos foram, todos eles, retirados diretamente da tradição alemã do pessimismo cultural. Cross declarou que o negro que se identifica com os valores tradicionais americanos é politicamente ingênuo, um crente na ética do trabalho protestante, dependente dos modelos e imagens da autoridade branca, além de conformista em seus hábitos

sociais e religiosos. Em resumo, ele é a personalidade autoritária de Adorno na pele negra, o estereótipo do Tio Tom aplicado a Martin Luther King (a quem os radicais negros, precisamos nos lembrar, menosprezaram com paixão) como também a Clarence Thomas. Este negro sem raça prefere ser chamado de um cidadão norte-americano ou um ser humano “civilizado”, e não do que ele é, um negro.

Entretanto, quando a verdade de sua situação lhe é explicada por seus pares, ele passa por uma mudança crucial. “Seu coração batendo, suas mãos suando e olhos cheios de lágrimas, a pessoa fala pela primeira vez as palavras mágicas: ‘Negro é bonito.’” Ele percebe que sofreu uma lavagem cerebral de seu verdadeiro inimigo, o homem branco. O resultado é a “ira negra”, inspirando uma busca obsessiva por sua verdadeira ou autêntica identidade, que fora enterrada por seus inimigos brancos. Um “negro está morrendo”, Cross exclama, “e um americano negro está sendo ressuscitado”.³⁷

O resultado é uma transformação surpreendente. Ele desfruta de um renascimento de vitalidade que soa como uma combinação de Ernst Haeckel e Erich Fromm. Ele é agora criativo (“os artistas profissionais falam de uma mudança profunda e fundamental na qualidade do seu trabalho”), imaginativo e politicamente ativo. “A pessoa troca uma preferência individualista por um mutualismo ou coletivismo. Um tema constante de abnegação, dedicação e compromisso é evidente.” Ele é tomado por sentimentos de amor-próprio e auto-estima, assim como de amor pelos outros, já que a sua velha identidade ocidental havia “suprimido demonstrações de afeto”. Seu senso de comunidade com outros negros é afirmado quando se refere a eles como “irmãos” e “irmãs”, uma comunidade construída com base não no egoísmo racional (como na comunidade política americana), mas nos laços afetivos. Os seus novos heróis são Malcolm X, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Angela Davis — e Frantz Fanon.

Ele também se prepara para a mobilização política de acordo com a sua nova auto-imagem. Embora reconheça que uma revolução violenta em escala total, tal como preconizada por Fanon, não seja possível na América, ele vai adotar enfaticamente uma retórica que envolve “confrontação, aspereza e retidão” ao lidar com os seus formais opressores brancos, afirmando a sua nova auto-imagem vital. A violência verbal como forma de vitalidade cultural justapõe-se à violência física como parte da mesma *Kultur* negra antiocidental. Virando as páginas de *Soul on Ice* (Alma em gelo), de Eldridge Cleaver, de *Soledad Brother* (O irmão Soledad), de George Jackson, ou da poesia de LeRoi

Jones, depara-se com um deleite sobre a violência, tanto como um processo de limpeza e purificação (como na “violência santa” de Frantz Fanon), quanto como uma afirmação de identidade cultural vital. O assassino negro da cidade do interior assume a fascinante imagem do felô de Frantz Fanon ou do revolucionário de uma organização guerrilheira, como as gangues urbanas que se reorganizaram como os Panteras Negras. Em uma passagem notória, Norman Mailer chegou até mesmo a elogiar o vitalismo e a “coragem” desses encapuzados quando assassinaram os lojistas do bairro. “Para eles, é assassinado não somente um homem fraco de cinqüenta anos”, escreve ele, “mas também uma instituição”, em outras palavras, a propriedade privada. Mailer conclui que “o encapuzado está, portanto, desafiando o desconhecido, e seja lá qual for o grau de brutalidade de seu ato, ele não será totalmente covarde”.³⁸

Aquela anterior criminalidade urbana degenerativa se transformou agora em guerrilha urbana vital. O assassino californiano condenado, George Jackson, entendeu as evocações da violência de Fanon como perfeitamente apropriadas para o combate ao racismo nos Estados Unidos, que ele, assim como outros radicais, agora chamavam de “Amerika” para enfatizar as alegadas afinidades da sociedade americana com a Alemanha nazista. “Não se espera que a violência funcione na Amerika”, diz Jackson. “Por que não? Uma bala atirada por um rifle nas mãos de um lutador pela liberação vietnamita matará um porco no Vietnã. Por que não matará ele um porco no lugar onde os porcos são feitos?” Nem Jackson negligenciou a dimensão decadentista:

A civilização ocidental está morrendo porque está amarrada a um sistema econômico que há cem anos já era decadente (...). Sua capacidade aparentemente notável de se recuperar das crises não é uma prova de durabilidade natural. Mais do que isso, é a prova de uma vontade de poder destrutiva a qualquer preço.³⁹

Para Jackson, Cleaver e outros extremistas do Black Power, a violência negra refletia um vitalismo que também era, como o foi para Nietzsche e os expressionistas alemães, um avanço para a realidade. “A dança mágica na rua”, segundo LeRoi Jones. “Negros, corram de cima a baixo a Broad Street e levem a merda que vocês quiserem. Todas as lojas abrirão se disserem as palavras mágicas. As palavras mágicas são: de pé contra a parede, seus filhos da puta, isto aqui é um porrete pronto para bater!... Nossos irmãos estão se movimentando por toda parte, esmagando as frágeis faces brancas. Nós temos que

fazer o nosso próprio Mundo, cara, nosso mundo real, e não podemos fazê-lo a menos que o homem branco esteja morto.”⁴⁰

Em última análise, essa imagem estereotipada da cultura americana como “doente” deve sua existência aos críticos da “nova esquerda”.* A América então exibia todas as características de uma modernidade decadente, ou *Zivilisation*, assim como de um império faustiano em deterioração. Noam Chomsky, Michael Parenti, Richard Barnett e Richard Slotkin, todos eles mostraram que a cultura americana glorificava a violência, o imperialismo e o genocídio. Ela pratica uma forma viciada de capitalismo e repressão tecnológica (descrita por Leo Marx em *The Machine in the Garden* — A máquina no jardim), um liberalismo falido (agudamente criticado por Roberto Unger), um consumismo manipulador (desmascarado por Christopher Lasch e Willian Leach), assim como o racismo e um ódio por *todas* as minorias e grupos subordinados. Não só os negros, mas também os índios americanos, judeus, chineses, japoneses, mexicanos, hispânicos e mulheres sofreram longas humilhações nas mãos da sociedade tradicional americana.⁴¹

Nesse sentido era ela uma típica sociedade ocidental. Em 1979, o crítico Edward Said explicou que toda a cultura ocidental era imperialista. Discípulo de Foucault, de Chomsky e da Escola de Frankfurt — ele cita Adorno e Fanon em seus mais recentes trabalhos —, Said sustenta que o Ocidente inteirô, desde o Iluminismo, formou um vasto e totalizador “discurso sobre o Outro”, ou seja, sobre os povos não-brancos. As aventuras imperialistas norte-americanas e européias do século XIX foram preparadas com grande antecedência, em sentido tanto institucional como moral. “As teorias raciais, as idéias sobre as origens e as classificações primitivas, a decadência moderna, o progresso da civilização, o destino da raça branca (ou ariana), a necessidade de territórios coloniais — todos esses eram elementos”, na visão de Said, de “um imponente edifício de aprendizagem e cultura” criado para “elevar a Europa ou uma raça européia ao domínio sobre as porções não-européias da humanidade” — assim como sobre as mulheres, os pobres, os loucos e os delinquentes *dentro da Europa*.

O Ocidente vê o mundo unicamente em termos de “uma oposição binomial rígida entre ‘nosso e deles’” ou ainda como o Ego contra o Outro. Em tempos modernos, diz Said, “essa oposição foi reforçada não só pela antropologia, pela

*Ver a explosão de ira de George Jackson, tal como Marcuse: “O que podemos fazer com um povo que passou pelo processo autoritário e dele sai doente até a alma?!”

lingüística e pela história, mas (...) pela retórica de um alto humanismo". O negativista e totalizador "olhar ocidental (...) se fecha até mesmo enquanto inclui, comprime e consolida". Por fim, nenhum discurso ocidental sobre negros, árabes, vietnamitas ou índios americanos é possível sem invocar, inevitavelmente, esse impulso europeu de subordinar, controlar e massacrar. Até mesmo a leitura sobre beduínos ou africanos, em um texto antropológico comum ou em um livro de história, acrescenta Said, nos coloca a um passo de querer matá-los.⁴²

As perspectivas de Said se mostraram imensamente influentes por sustentarem, entre outras coisas, que todas as histórias escritas por ocidentais compartilhavam uma mesma perspectiva negativista. De Gibbon a Toynbee, todo o empreendimento não passou de um fingimento imperialista. Os não-brancos agora exigem um novo tipo de história universal, que os permitiria não somente escapar das "estruturas de violência e violação" ocidentais, mas que também reescreveria a história do Ocidente de acordo com os cânones do pessimismo cultural.

HISTÓRIAS MULTICULTURAIS: DOS ESPELHOS AO APOCALIPSE

A americanização no velho modelo do cadinho, por exemplo, agora se assemelhava a um processo deliberado de genocídio cultural — "genocídio" porque destruiu as identidades dos grupos e, conseqüentemente, a sua alma.⁴³ Em meados da década de 1980, os primeiros historiadores multiculturalistas escreviam avaliações raciais da civilização americana que viraram ao avesso o Madison Grant. Os Estados Unidos eram realmente a base original da hegemonia cultural ariana, branca e anglo-saxônica — juntamente com seus mitos racistas auxiliares. Aos que não eram protestantes brancos do sexo masculino foi sistematicamente negada qualquer identidade na sociedade americana, já que (Gobineau e Nietzsche teriam concordado) todas as classes dominantes erguem a sua civilização de acordo com a sua própria auto-imagem. As visões de um Henry Adams em relação aos judeus, de um Lothrop Stoddard em relação aos italianos e imigrantes do leste europeu ou de um Ernest Siever Cox em relação aos negros se revelaram não como visões dissidentes da civilização americana (como os seus defensores acharam), mas como visões tradicionais e representativas.

O historiador Gary B. Nash descreveu a chegada dos colonizadores europeus na América do Norte como um completo estrondo de identidades culturais. Tribos indígenas, como os iroqueses, viviam um ideal cultural muito diferente (e, segundo Nash, muito superior) ao dos intrusos brancos. “A idéia européia de domínio masculino e subordinação feminina em todas as coisas era nitidamente ausente na sociedade iroquesa.” Homens e mulheres funcionavam como iguais comparáveis, afirma Nash.⁴⁴ O norte-americano nativo era um “indivíduo autônomo leal ao grupo mas independente e indiferente a ele”. Nash cita uma observação de Quaker no início do século XIX de que entre os iroqueses, “a liberdade, em seu sentido mais amplo, se torna a sua paixão reguladora”. O guerreiro iroquês se aproxima assim do alemão de Houston Stewart Chamberlain, com um instinto para a lealdade combinado a um amor à liberdade.⁴⁵ Se os iroqueses praticavam uma forma primitiva de socialismo igualitário, os europeus brancos, ao contrário, eram aquisitivos, competitivos e obcecados por seus interesses próprios e ambições pessoais. A cultura americana nativa enfatizava “o vínculo, a linhagem e a comunidade”, e a autonomia do indivíduo era equilibrada por um senso de “responsabilidade social”. Na cultura européia, o individualismo egoísta e possessivo reina supremo.

A fronteira de Nash, assim como a de Turner, serviu como uma liberação da vitalidade americana com resultados desastrosos. A luta pela terra na rápida expansão do império americano acabou com os últimos constrangimentos europeus ainda existentes em relação à cultura adquirida, como o puritanismo. “Tendo ganhado algo [povoando a América do Norte]”, escreve Nash, “o colono típico queria mais.” Entretanto, esse desejo por mais não se dava unicamente na América, admite Nash, mas fez parte de toda a perspectiva ocidental moderna. Avanços semelhantes ocorreram fora da Europa do Iluminismo, com seu “novo modelo de vida econômica e social” baseado na “noção de que a mentalidade de mercado era preferível à antiga sociedade corporativa de pessoas afinadas ao bem público”. Em outras palavras, a *Gemeinschaft* tinha se rendido à *Gesellschaft* capitalista, corrompendo o espírito americano desde o começo.⁴⁶

“Um espírito competitivo e empreendedor começou a dominar” na América, trazendo “um sucesso material que continha em si as sementes da tensão

⁴⁴Nash alega, por exemplo, que as mulheres desempenhavam “uma parte importante” do trabalho bélico, tomando como prova que as mulheres preparavam os sapatos e os alimentos para expedições de guerra.

social”, com desigualdades de riqueza tanto entre os brancos, como entre brancos e não-brancos, sendo estes últimos principalmente os negros escravos. Todavia, no mesmo ponto em que esses outros grupos se atrasam em relação ao sucesso material, eles triunfam em vitalidade cultural, infundindo na cultura americana a sua semente racial e os seus valores (música e dialeto negros, cultura material dos nativos americanos), tornando-a distinta de sua referência européia.

O decano dos historiadores multiculturais americanos, Ronald Takaki, apresentou uma grande síntese desses temas do pessimismo cultural. O progresso da história americana é a construção de uma hegemonia capitalista ditatorial, totalizadora e racista, a qual Takaki vê (a partir de Max Weber) como uma série de gaiolas de ferro culturais. “Quando os homens brancos do poder se separaram do rei na Guerra da Independência”, declara ele, eles construíram uma nova identidade política, se tornando “máquinas republicanas” frias e repressoras que continuaram a deflagrar a destruição tanto para si mesmos quanto para os outros.

Todas as figuras americanas representativas tomadas por Takaki — Thomas Jefferson, Benjamin Rush, Andrew Jackson e George Custer — aparecem como degenerados clássicos, sexualmente problemáticos e guiados por obsessões sombrias e problemas psicológicos profundos. Os fundadores da América eram doentes na mente e no corpo, alega Takaki, pois a sua “agressividade externa significava tormento interno”. Roubando terras indígenas e mexicanas e explorando a mão-de-obra negra e asiática, os anglo-saxões brancos criaram uma monstruosa ordem industrial e imperialista. O “novo império” quase fascista de Brooks Adams se apresenta não como a última fantasia de um impulso reacionário, mas como o coração de ferro da civilização americana. “Demoníaco em força e natureza”, Takaki conclui, “ele os levou a uma busca irracional pelo poder e pela destruição”.⁴⁷

A todos aqueles que, por enquanto, não eram Wasp, “ao emergente vasto e esperançoso exército de trabalhadores — homens e mulheres de todas as raças e etnias — foi recusada a consciência de classe, o sentimento de comunidade e o poder de ação coletiva” —, em suma, foi-lhes negado um senso de identidade — pela mentira insidiosa que a civilização americana coloca sobre a igualdade de oportunidades do indivíduo, em vez de na solidariedade de grupo. Como Du Bois, Takaki vê o racismo e o capitalismo como aliados históricos, não como antagonistas e, ao contrário de Herberg, Nathan Glazer e os novos estudiosos de etnicidade, ele já não distingue o ego talhado pela socie-

dade americana do ego anterior, arraigado na etnicidade. Ambos são, nos termos de Foucault, “historicizados”, isto é, produtos predeterminados de um tempo e um espaço particulares — a experiência da opressão e da exclusão.

Exclusão é um conceito fundamental para a história multiculturalista. A exclusão dos não-brancos e dos não-masculinos na sociedade americana e ocidental tornou-os *invisíveis*; a tarefa da história americana tradicional, Takaki nos assegura, era de os manter invisíveis. Ela o fez enfocando as instituições, como a política e a economia, que foram dominadas pelos brancos do sexo masculino — confirmando assim a sua própria identidade à custa dos outros. O estudioso multiculturalista precisa agora tornar visíveis esses grupos excluídos e restabelecer as suas identidades perdidas. Ronald Takaki comenta: “O que Gloria Steinem chamou de ‘revolução a partir de dentro’ deve ser fundamentado, em última instância, no desaprender de muito do que nos foi contado sobre o passado da América, substituindo-o por uma história mais *inclusiva* e precisa de todos os povos da América.” A inclusão, em decorrência, requer que se volte um “espelho diferente da história” aos não-brancos, um espelho que reflita a sua experiência coletiva de opressão e exclusão.⁴⁸

Para o multiculturalista treinado, as estratégias ocidentais de exclusão apresentam uma sutileza e uma complexidade que parecem desafiar a credulidade. O racismo ocidental e a sua “formação da raça” mostraram ser suas características mais cruciais, até mesmo quando a raça não está sendo explicitamente discutida. Paul Gilroy, por exemplo, afirma que toda a história da Inglaterra moderna é uma tentativa elaborada por parte dos brancos para *evitar* a discussão acerca das multidões de asiáticos não-brancos e africanos que habitavam o seu império. A romancista negra americana Toni Morrison pode afirmar que “em quase todos os grandes debates desta nação, os não-brancos e as mulheres figuram poderosamente, embora a sua presença seja disfarçada, negada ou obliterada”.⁴⁹ O fato de os não-brancos e os homossexuais não serem mencionados nas histórias tradicionais ou nos livros didáticos é prova do grau de sua verdadeira importância. Como Edward Said explica, assim como Du Bois tinha indicado décadas antes, a cultura ocidental moderna é realmente uma questão de imperialismo e exclusão, até mesmo quando não o é.

Uma história inclusiva dos Estados Unidos traz à tona quase todas as diversas identidades étnicas encontradas na sociedade norte-americana. (Takaki até mesmo realça solenemente a declaração de guerra da Liga dos Iroqueses contra a Alemanha, a Itália e o Japão durante a Segunda Guerra Mundial como prova da sua oposição autônoma ao fascismo.)⁵⁰ Isto é, todas as identida-

des à exceção da branca anglo-saxônica. O poema do Inauguration Day de 1992, de Maya Angelou, “On the Pulse of Morning” (Na pulsação da manhã), menciona irlandeses, escandinavos, negros, mulheres, hispânicos, nativos americanos, índios do Oeste — todos à exceção do grupo étnico que originalmente criou a república americana. A história como diversidade, então, vem a significar uma “exclusão inversa”: tirando brancos anglo-saxões do sexo masculino e suas instituições da memória ou pelo menos ensinando-os a serem dependentes desses grupos que foram subordinados ao seu controle cultural e político.⁵¹

A tarefa contínua da inclusão envolve uma mudança radical não só do sentido político, mas ainda de uma visão da América como um empreendimento sociocultural. A história multiculturalista de Takaki, por exemplo, não trata de grupos étnicos diferentes que têm sucesso na realização do sonho americano, mas do seu fracasso ao tentá-lo — e ela se prende a esse fracasso, que protege o indivíduo de sua absorção pelas demoníacas gaiolas de ferro que formam a civilização americana.*⁵² Aos defensores sérios, como Stanley Aronowitz, a revolução multiculturalista inclui ou o abandono de todas as noções de cidadania americana ou a definição dos “Estados Unidos sobre o verdadeiro significado de liberdade e democracia”.

Ao contrário, as pessoas precisam aprender a optar por uma “cidadania cultural”, na qual uma identidade de subgrupo (negro, mulher, latino) serve como uma fuga das estreitas e opressivas estruturas culturais americanas. Em decorrência, dá-se liberdade ao indivíduo para se identificar com subgrupos de outros países (como a África ou o México) ou ainda participar da “solidariedade internacional das mulheres”. “Em suma”, afirma Aronowitz, “cidadania cultural significa uma comunidade de oprimidos e uma declaração de que o Estado-nação [tal como os Estados Unidos da América] é um símbolo da opressão.”⁵³ De maneira semelhante, Toni Morrison expressa sua perplexidade de que “os judeus neste país, em geral, se tornaram brancos. Eles se comportam muito mais como pessoas brancas do que como judeus”.⁵⁴

A grande questão do estudo da história multicultural americana pelos grupos e subgrupos étnicos é aprender sobre a sua identidade não como cria-

*Esta é uma das razões por que Takaki nega enfaticamente qualquer evidência de que os americanos asiáticos conseguiram ter sucesso na vida americana: o sucesso deles não só minaria a sua alegação de que os Estados Unidos são uma sociedade irremediavelmente racista, mas também destruiria as suas identidades coreanas, chinesas e japonesas, tornando-os americanos — mais uma vez, um ato coletivo de genocídio cultural.

turas racionais tomadas pela contingência (“Eu posso ser qualquer pessoa que eu deseje ser”), mas como parte de comunidades moldadas pela necessidade histórica (“Eu sou quem eu sempre tive de ser”). O indivíduo troca um individualismo americano de estilo conformista por um individualismo construído em uma identidade “contra-hegemônica”. Ele já não precisa acreditar em um “essencialismo” orgânico que delimita essa identidade; basta somente ser reconhecível como um dos oprimidos para gerar um ego antiocidental. Para o grupo subcultural original da América racista, os negros, isso significa o aparecimento de uma cultura negra vital que toma sua direção a partir da oposição à cultura branca dissecada. Para o sociólogo Thomas Kochman, os negros americanos se tornam mais comprometidos ostentosa, física, espontânea, espiritual e emocionalmente que os seus companheiros brancos. Em termos nietzschianos, ironicamente, são os ex-senhores que exibem uma moral do escravo sem vida e é o ex-escravo quem exemplifica a moral do nobre nietzschiana.*⁵⁵

O guru dos estudos negros Houston Baker defendeu a música *rap* nos mesmos termos. “O *rap* é como uma rica reserva obtida a partir da ebulição repentina das titânicas energias de meninos e meninas negras. Tais energias foram difundidas por todos os pontos negros da cidade.” Baker também descreve a mesma energia tanto na “selvageria” e no estupro homicida em massa de mulheres brancas que caminhavam no Central Park em 1987, como a opressão vital presente na tentativa do homem branco de domesticar a natureza pela construção de um parque. Assim como, na *Genealogia da moral*, a besta loura de Nietzsche emerge “de um processo asqueroso de assassinato, incêndio, estupro e tortura, com a alma alegre e imperturbável, como se isso não passasse de uma brincadeira de estudantes”, também fazem os jovens negros que prazerosamente trazem a realidade do terror para a estrutura de poder dos brancos (como Nietzsche escreveu, “não parece estranho que as ovelhas não gostem das grandes aves de rapina”).⁵⁶

Essa identidade negra vital, entretanto, cruza agora com as identidades de outros grupos oprimidos, explorados e dominados. Joyce Ladner afirmou, na década de 1960, que preservar a identidade seria crucial para as mulheres negras, já que foram elas quem mais sofreu com a exploração e a escravidão. A

*Embora Kochman apresente os “estados exaltados e orgulhosos da alma” de Nietzsche em uma seca linguagem sociológica: “A troca muito chegada que os negros chamam ‘dar a pele’ é enfraquecida por sua ligação aos impulsos e sentimentos interiores, além da ligação espiritual do indivíduo com os outros no grupo.”

partir de então, as escritoras Toni Morrison, Rita Dove e Maya Angelou não só se apresentam como escritoras negras, mas ainda como mulheres escritoras negras; Nikki Giovanni não é apenas uma escritora negra mulher, mas também uma escritora negra lésbica; enquanto Audre Lord não é apenas uma mulher negra e uma escritora negra lésbica, mas ainda uma escritora negra lésbica descendente de índios do Oeste: um total de quatro identidades historicamente “subalternas” (cinco se incluirmos a de poeta ou intelectual).⁵⁷

Com a proliferação da interseção das identidades contra-hegemônicas surge também a possibilidade de conflito a partir de elementos reconhecidamente dos oprimidos que reflitam um ou outro elemento da *Zivilisation* “patriarcal” branca. Bell Hooks, por exemplo, define para si um feminismo negro distinto do feminismo branco. Como a maioria das feministas liberais de grau universitário são também participantes da ordem capitalista branca, observa ela, não é surpreendente que “grande parte da literatura feminista (...) é tanto racista quanto machista em seu conteúdo” e não reconhece a especial posição de vítima das mulheres negras desde a escravidão. O mesmo se aplica aos homens negros. “Homens de *todas* as raças da América se unem tendo como base de sua convicção comum que uma ordem social patriarcal é a única base viável da sociedade.” Mas agora, Hooks felizmente proclama, essa ordem está em um estado de “lento colapso ideológico e material”. Está para desaparecer, prediz ela, “a estrutura familiar patriarcal hegemônica branca na forma como nós a conhecemos historicamente” e as estruturas de dominação por ela geradas.⁵⁸

Assim, enquanto a revolução multicultural na América é, sem dúvida alguma, uma revolução da esquerda, suas principais imagens de mudança ainda provêm da recente revolução da direita. A *Kultur* vital vai reemergir das ruínas da *Zivilisation* como novas identidades multiculturais a substituir as antigas. Naturalmente, um novo tipo de sistema político e legal deve substituir o antigo, mas isso também envolve mais que a simples transição do capitalismo para o socialismo. De acordo com o biógrafo de Du Bois, Manning Marable, “a democracia multicultural exige novos tipos de divisão de poder”. A lei da maioria deve ser abandonada, já que historicamente ela foi apenas um método para manter a tradicional hegemonia branca (como na *Tyranny of the Majority* — Tirania da maioria, de Lani Guinier). A democracia multicultural também envolve “a redistribuição de recursos necessária para gerar um desenvolvimento econômico e social para esses que foram sistematicamente excluídos e negados” — o que significa o Estado do bem-estar social.⁵⁹

Ao mesmo tempo, a relação entre a velha e a nova ordem permanece como uma questão de mudança cultural, não de destruição violenta — nesse sentido, Sartre reconheceria o multiculturalismo como parte do “demorado movimento no qual o poder é desmantelado”. Edward Said considerou que apenas reconhecendo “a completa centralização do Ocidente (...) o quanto sua forma é totalizadora, o quanto suas atitudes e gestos são abrangentes, como ela se fecha até mesmo quando inclui, comprime e consolida” torna-se possível minar as suas bases ideológicas. Isso também requer um reconhecimento do tipo de Toynbee pela parte dos brancos de que o seu dia — e a sua cultura — acabou. “Algum dia em breve”, alega Ellis Cose, “certamente muito mais cedo do que a maioria das pessoas esperam, os americanos brancos irão se tornar um grupo minoritário.” Isso deve forçar a uma reavaliação saudável, no estilo nietzschiano, de todos os valores, insiste ele, incluindo a tradicional visão da América como um cadinho. Se para E. A. Ross, o problema mais urgente da América era o suicídio racial, para Cose o problema é a “náusea racial” — o que significa a insistência em uma identidade cultural americana uniforme.⁶⁰

Para comentaristas como Ellis Cose e Andrew Hacker, a alternativa é a catástrofe. Desde Du Bois, os críticos das relações raciais americanas sempre invocaram a imagem de uma guerra racial apocalíptica que lançaria a nação em um abismo — Garvey, Ernest Siever Cox, Elijah Mohammed, todos eles usarão a mesma linguagem de um Armagedom racial. Cornel West paga um tributo ainda mais profundo e mais consciente a essa herança apocalíptica em *Questão de raça*. Ele nos assegura que estamos realmente “atravessando um tempo mais horrorizante do que qualquer outro já experimentado neste país. Vivemos em um tempo de desordem cultural e decadência social, uma era cheia de ruínas e fragmentos”. Ele tem um prazer sarcástico em descrever como a *Zivilisation* branca, isto é, a sociedade capitalista americana, está se desenredando rapidamente, a sua arrogância sendo humilhada e as suas forças de reação (Reagan, Bush, William Bennett) sendo condenadas à destruição. Mas a partir dessas “ruínas e fragmentos”, conclui Cornel West, deve e irá surgir um novo reconhecimento da necessidade de igualdade racial e justiça social. O resultado será uma nova “política de conversão” na qual brancos e não-brancos se unirão em “narrativas dramáticas de reconciliação”. West nega que as suas esperanças sejam ingênuas ou utópicas; todavia, ele transfere o futuro da América multicultural de uma tresvaloração vitalista dos valores para as normas sagradas do Livro de Revelação.

Isso não é surpreendente, dada a sua fascinação pela tradição religiosa

americana negra. West se descreve como um “profético lutador cristão pela liberdade”, embora as tradições religiosas cristãs em si “sejam, em sua maior parte, reacionárias ou repressivas e repulsivas”. Ao contrário, o que o atrai no cristianismo é justamente a sua força apocalíptica, que define a história a partir da perspectiva da vítima excluída. “A cultura do condenado da terra”, diz West, “é religiosa”, o que significa dizer apocalíptica ao revelar aos fiéis por que e como os oprimidos superarão os seus opressores e destruirão o seu poder secular.

A visão profético-apocalíptica da história também mina qualquer noção de que o progresso material indica o caminho para o progresso social; ou de que a liberdade econômica poderia ser uma condição prévia para outros tipos de liberdade; ou de que o progresso humano genuíno envolve homens e mulheres que assumem responsabilidades pelo seu próprio destino. Como um autodidata marxista e um profeta multiculturalista, West prefere um futuro no qual um Sião multirracial e socialista substitua a Babilônia falida da América materialista e capitalista, assim como a eterna cidade de Deus de Santo Agostinho substitui uma Roma derrotada:

Aquela sociedade mais gloriosa e cidade perfeita do fiel a Deus, parcialmente assentada no curso destes tempos decadentes (...) é um peregrino entre os maus (...) até que “a retidão seja transformada em julgamento” [e] por meio dele se alcance a última vitória, e seja coroada na perfeição da paz.⁶¹

INVERTENDO OS PÓLOS: O AFROCENTRISMO

Neste momento deixamos a África, sem mencioná-la novamente. Pois ela não é uma parte histórica do mundo, não possui um movimento ou desenvolvimento a exibir

— G. F. Hegel, 1830

Toda raça tem sua alma e toda alma sua raça.

— Alfred Rosenberg, 1930

No caso de Cornel West, a revolta multiculturalista revela algo inesperado. Na tentativa de escapar ao domínio assassino da civilização ocidental e de suas falsas promessas de progresso, ele se volta para outras e anteriores (se inevitavelmente ocidentais) visões da história — de um modo especial aquelas que não vêem o homem como libertado através da história como um processo secular, mas preso por ela. Todo o Ocidente é corrupção porque toda a história é definitivamente corrupção. O *Homo ethnicus* é, tanto para o cristão de Santo Agostinho, como para o negro americano de Cornel West, “um peregrino entre os maus”. Ele se encontra vagando entre instituições, “ruínas e fragmentos”, com os quais não possui ligação expressiva. Assim como o homem medieval ou antigo, ele é profundamente temporal. Enquanto espera por alguma grande inovação milenar, precisa lutar contra o Destino cego, do qual o Ocidente moderno não é mais que um aspecto. O melhor exemplo desse sentido de estar à deriva ou preso à roda da Fortuna é o movimento contemporâneo afrocentrista.

As origens do afrocentrismo se apóiam no primitivismo romântico: seu famoso padrinho é, surpreendentemente, não um nacionalista negro estridente ou um acadêmico africano exilado, mas o companheiro aristocrático de Napoleão em sua expedição ao Egito, Constantine de Volney. Em suas *Ruínas* Volney especula que a morada original do monoteísmo, Tebas, não era originalmente parte do Egito, mas do antigo reino da Etiópia. “Lá um povo, agora esquecido, descobriu, enquanto os outros ainda eram bárbaros, os elementos das artes e das ciências; uma raça de homens, hoje rejeitada pela sociedade devido à *cor de sua pele e seu cabelo frisado*, fundou esses sistemas civis e religiosos que ainda governam o universo.”⁶²

A visão de Volney de uma antiga comunidade de homens negros que guarda um conhecimento esotérico superior ressoou fortemente no nacionalismo negro do século XIX. Ela inspirou James Pennington e Hosea Easton a imaginar uma poderosa civilização negra etíope antecedendo à emergência européia da barbárie. Em 1848, o nacionalista negro Henry H. Garnet anunciou que “enquanto esses representantes de nossa raça estavam enchendo o mundo de maravilhas, os antepassados dos agora orgulhosos e jactantes anglosaxões (...) moravam em cavernas subterrâneas, nus ou cobertos com peles de animais selvagens”.⁶³

Ao mesmo tempo, a impenetrabilidade do continente africano impediu que os europeus descobrissem os tesouros e as ruínas da antiga África até o final do século; por essa razão a África quase não participou da imaginação

orientalista.⁶⁴ Então, em 1851, Henrich Barth se tornou o primeiro viajante ocidental a visitar Timbuktu, e a tradução dos textos em afro-arábico começou. Em grande parte ignoradas pelos estudiosos europeus, essas descobertas encorajaram os estudiosos negros, a exemplo de Pennington e Easton, que poderiam agora refutar as alegações dos “cientistas raciais”, como Josiah Nott, de que os africanos eram incapazes para a civilização porque eles nunca chegaram a gerar uma.

A alegação de que a Etiópia e o Egito eram civilizações negras circulou durante quase sessenta anos, quando W. E. B. Du Bois escreveu o seu tratado pan-africanista, *The Negro* (O negro). Em 1939 Du Bois reeditou *The Negro* sob o título *Black Folk Then and Now* (O povo negro antes e agora), incluindo uma extensa seção sobre as origens negras da civilização egípcia. Du Bois estava então convencido de que o Egito serviu como ponto de partida crucial ou “berço” não só da civilização ocidental, mas também da história negra. Essas especulações chegaram a Paris na década de 1920 através da Renascença do Harlem, quando os expatriados americanos Alain Locke e Claude McKay disseminavam a idéia do “Novo negro”, assim como outros aspectos do trabalho de Du Bois, entre os poetas e escritores negros de língua francesa que iriam mais tarde formar o movimento da negritude.⁶⁵

Depois, em 1948, surge *Orfeu negro*, no qual Sartre criou a imagem de uma civilização africana negra emergente que se livra de seus opressores brancos e de sua cultura capitalista tecnológica. Entretanto *Orfeu negro* incitou uma divisão dentro da própria negritude. Uma facção, incluindo Aimé Césaire e Frantz Fanon, seguiu o marxismo revolucionário de Sartre. A outra rejeitou o clamor por uma revolução marxista a começar nas colônias, considerando-a apenas uma outra forma de subordinação cultural. Seu porta-voz, o estudante senegalês Cheikh Anta Diop, se tornou ao contrário um pan-africanista radical com profundas raízes vitalistas.

A exigência mais essencial de uma história pan-africanista, assim como de uma história arianista ou pangermanista, é um momento de origem pura, da qual todos os avanços subseqüentes derivam o seu caráter, tanto como triunfo quanto como declínio. Diop transformou a negritude e elementos pan-africanistas mais antigos em uma completa teoria da civilização, com a difusão de uma cultura negra vital e superior para o resto do mundo. Diop dividiu a humanidade em dois tipos: os sulistas (os negro-africanos) e “os arianos”, os quais incluíam povos semitas, mongolóides e os índios americanos. Os arianos formaram sociedades patriarcais, caracterizadas pela supressão política das

mulheres e por um desejo de guerra. Eles celebravam o materialismo, o individualismo e o pessimismo. Os sulistas, por outro lado, eram matriarcais, criando uma comunidade unificada de pessoas livres e iguais, criativas e idealistas, que viviam segundo as normas do coletivismo social e não do capitalismo competitivo. Em cada aspecto de suas vidas, os negros africanos irradiavam vitalidade e otimismo.

Diop alegava que as evidências arqueológicas apoiavam e reforçavam a tese de que os egípcios eram sulistas raciais ou negros; conseqüentemente, a mais primitiva civilização da história não só era africana nas origens, mas ainda profundamente consciente de seus próprios poderes raciais. “Em numerosos afrescos”, escreveu Diop, “vemos que, sob a 18ª dinastia, todos os espécimes da raça branca foram colocados atrás dos negros; em particular, a ‘besta loura’ de Gobineau e os nazistas, um selvagem tatuado, vestido em peles de animal (...) ocupava o último degrau da humanidade.”⁶⁶ No entanto a verdade da raça negra fundadora da civilização era cuidadosamente escondida ou suprimida por estudiosos europeus, como Hegel, Gobineau, Carus e Klemm, com o objetivo de manter a ficção da supremacia branca.⁶⁷

A história afrocentrista de Diop era, no fundo, uma forte reação visceral contra a longa tradição de racismo europeu e de condescendência para com a África negra. Contudo ela apresentou a civilização africana nos mesmos termos historicistas românticos. Diop, como Gobineau e os seus predecessores, fez da raça um veículo da vitalidade cultural, gerando estruturas civilizadoras em instituições políticas, sociais e econômicas.⁶⁸ A história racial de Diop logo atraiu o interesse do Black Power e dos novos programas de estudos negros nas faculdades. Joyce Ladner já havia anunciado a “morte da sociologia branca” como um meio de compreensão da experiência e da identidade negras americanas; uma substituição negra precisava de novos princípios afirmativos. Como Maulana Karenga declarou em *Introduction to Black Studies* (Introdução aos estudos negros), “o multiculturalismo é um pensamento e uma prática críticos que não podem e não devem ser deixados a teóricos da ordem estabelecida”. Agora Diop fornecia uma história universal instantânea para servir como uma nova moldura, sem negligenciar a questão crucial da identidade: a teoria afrocêntrica da civilização fortaleceria o negro com um sentido de orgulho e força étnicos, da mesma maneira que (presumivelmente) as teorias anteriores sobre a civilização fortaleceram os brancos.

A premissa de todas as teorias afrocêntricas é de que a civilização egípcia, nos termos de Diop, “descendia da Núbia e do coração da África”. Os

afrocentristas não consideram, como às vezes é levantado, que toda a história humana começa no Egito; ao contrário, a história começa com uma *Kultur* africana negra, enquanto a civilização representa a difusão de um único modelo cultural ao estilo de Gobineau, que é o africano negro e subsaariano. Seus elementos só se tornaram visíveis ao mundo não-africano pelo antigo reino do Egito (ou Kemet, o termo preferido entre os afrocentristas mais jovens). O antigo Egito dinástico é essa *Zivilisation* cultural subsaariana no sentido spengleriano, o rico fruto da vitalidade negra africana. Ele representa, como Spengler teria dito, “a rigidez seguindo a expansão (...) o mundo-cidade petrificante seguindo a mãe-terra” e, como tal, já contém as sementes de sua própria destruição.

Os afrocentristas, assim como os seus predecessores pan-africanistas, sustentam que a raça liga a história africana em um todo cultural, unindo egípcios, etíopes e povos subsaarianos em um único e contínuo *Volk*. “Por causa dessa identidade essencial entre gênio, cultura e raça”, anuncia Diop, “hoje todos os negros podem legitimamente remeter a sua cultura ao Egito antigo e construir uma cultura moderna sobre aquela base.”⁶⁹ Tal cultura é intelectualmente mais rica, mais vital e mais profunda do que as suas concorrentes ocidentais ou asiáticas. De acordo com Yosef ben-Jochannan, os egípcios negros criaram os primeiros sistemas de escrita, de matemática, de medicina (incluindo o juramento hipocrático original), de política, de arquitetura monumental e de religião, assim como todos os conceitos filosóficos que os brancos, mais tarde, atribuíram falsamente aos gregos — incluindo a idéia de átomo. “Este é o legado do continente africano às nações do mundo”, diz George James em *Stolen Legacy* (Legado roubado), que “estabeleceu as bases do progresso moderno.”

Mais tarde, os gregos e outros brancos conseguiram roubar todas essas habilidades civilizadas do homem africano, deixando-o nas trevas. Ao ouvir isso, o historiador liberal Arthur Schlesinger perguntou ceticamente: “Como pode alguém perder um conhecimento ao compartilhá-lo?” A resposta é simples: porque a cultura na versão afrocêntrica não é baseada no conhecimento, mas na vitalidade racial. Como em Gobineau, o único modo através do qual uma raça inferior pode adquiri-lo é sigilosamente, pela miscigenação racial ou por roubo e pilhagem.⁷⁰

O Egito serviu como o portal africano ao mundo bárbaro exterior — e o portal pelo qual esses bárbaros realizariam a sua vingança contra os negros superiores a eles. Para um afrocentrista como Chancellor Williams ou John Henrik Clarke, a história trata de conquistas, impérios e lutas entre raças

mais fortes e mais fracas, do mesmo modo que o era para Madison Grant ou Gobineau, ou até mesmo Carus e Klemm. Se a realçada continuidade histórica é aquela de uma cultura negra africana, suas descontinuidades são a interrupção periódica daquele fluxo vital pelos povos nômades não-africanos, primeiramente os semitas e os árabes e, mais tarde, os brancos europeus.

Chancellor Williams vê o curso da história egípcia como uma luta pela pureza racial entre uma “raça dominante” negra e, como ele os denomina, seus vizinhos semíticos; uma luta que, na forma gobiniana, ela inevitavelmente perde. Os últimos egípcios foram, conclui ele, quase reduzidos a uma raça de mulatos. O Egito das últimas dinastias se tornou um verdadeiro cadinho de *Völkerchaos*, “enquanto os negros eram empurrados para a base da pirâmide social, econômica e política, onde quer que os asiáticos e as suas descendências mulatas tomassem controle”.⁷¹ Foi a partir desse Egito decadente e mestiço (metade semítico e metade negróide) que, de acordo com ben-Jochannan, “o europeu — hoje em dia denominado caucasiano — conquistou seu primeiro passo na hoje chamada civilização ocidental”.⁷²

A antiga raça negra dominante se tornou a presa menosprezada de seus inferiores e a história da raça dominante se dividiu portanto em duas. Uma metade se tornou parte de uma grande “diáspora negra” para a América, a Europa e a Ásia como escravos. “Aqueles que ficaram na África, durante o período noturno dos séculos, se recusaram àquilo que, em alguns casos, foram suas próprias grandes civilizações, retornando cada vez mais profundamente à vida primitiva, à barbárie e, em muitos casos, à extrema selvageria.” Chancellor Williams explica que o resultado foi que eles “se tornaram objetos de fácil conquista e dominação” para os homens ocidentais. Já que as suas civilizações e tradições desmoronaram, os povos negros “perderam toda a memória de sua ilustre história”. Eles “foram encorajados a acreditar (...) que nunca tiveram um passado que valeria a pena ser lembrado; além do que, onde estariam as suas gravações escritas?” Uma vez mais, a evidência escrita representa uma mentira; a única verdadeira evidência é encontrada na alma.⁷³

Enquanto isso, os brancos que arrebataram as sobras da civilização egípcia criavam, agora, a sua própria cópia degenerada. A sabedoria e os grandes feitos intelectuais perderam a sua vitalidade; em mãos européias elas se tornaram secas e inanimadas. Os europeus eram incapazes de alcançar a verdade espiritual mais elevada da cultura negra e assim “a verdade em si mesma [se tornou] material”. O universo foi compreendido apenas em termos mecânicos, não em termos vitais, explica Chancellor Williams:

Daí aconteceu que a mesma ciência, na qual o Iluminismo tanto confiava para fazer brotar o progresso total, progrediu pelo desenvolvimento de uma só parte do homem, deixando ao acaso o cultivo (...) dessas melhores qualidades humanizantes, as quais realmente distinguem o homem da besta.

O resultado, conclui Williams (voltando-se a Erich Fromm como respaldo), é que “o homem moderno ocidental está moral e espiritualmente falido, e portanto incapaz de conduzir o mundo do século XX rumo a dias melhores”.^{*74}

A história moderna nos termos afrocêntricos se torna a luta de Houston Stewart Chamberlain entre uma vitalidade racial negra emergente e seus rivais brancos espiritualmente falidos. Onde quer que se veja vitalidade e progresso humano, lá encontra-se a raça negra ou, pelo menos, uma de suas sobreviventes culturais — inclusive na China antiga, em um interessante paralelo às afirmações de Gobineau acerca de uma raça ariana civilizadora onipresente.⁷⁵ Onde quer que se encontre degeneração, violência, crueldade e caos, lá encontra-se o homem branco, que passa seu tempo encobrindo qualquer evidência de sua dependência parasitária da civilização africana. Os estudiosos racistas insistem que as múmias egípcias não são negróides, por exemplo, ao mesmo tempo em que outros alegam que os homens brancos foram os primeiros a descobrir o Novo Mundo. De fato, como Ivan van Sertima constata em *They Came Before Columbus* (Eles vieram antes de Colombo), de 1976, os negros africanos chegaram a sua costa pelo menos em 800 d.C. e — em uma demonstração espetacular de vitalidade cultural transcontinental — criaram a civilização olmeca.⁷⁶

Como Marcus Garvey argumentara quarenta anos antes, a história branca é, por sua natureza antinegra, como o imperialismo em si mesmo. A história padrão, de acordo com Molefi Asante, está “liquidando nossas crianças pelas suas mentes”.⁷⁷ Como tal, ela forma o próximo passo na conspiração branca do genocídio: o mito da integração, no qual os brancos acreditam, segundo Chancellor Williams, “vai buscar efetivamente o alarmante desenvolvimento do orgulho na raça, um sentido de identidade cultural a partir da linhagem de sangue”. Quando este fracassar, os brancos serão forçados a

*Ao contrário, conclui Williams, o futuro reside na nação de Gana, a qual por uma “graça da providência” tem a missão de “inverter a tendência destrutiva da civilização atual”. Williams escreveu *The Rebirth of African Civilization* (O renascimento da civilização africana) em 1961 e o dedicou, de forma um tanto irônica, a Kwame Nkrumah.

cair em uma linha final de defesa. Este é “o Plano”, o extermínio em massa de negros pelas drogas, pelo confinamento nos guetos, pelo crime violento e pela AIDS. Já que todos esses problemas sociais atingem de forma desproporcional os negros, como mostra Leonard Jeffries, eles “têm certamente que ser encarados como parte de um processo conspirativo maior”. O Plano fornece um outro exemplo da tentativa branca de prevenir a marcha da vitalidade negra através da história pelo uso de “vidas e almas negras como alimento aparentemente infinito num sistema estabelecido por homens brancos para o benefício dos homens brancos”.⁷⁸

“No coração da história”, escreve Molfani Karenga, “está a luta contra os outros que ameaçam a vida humana, a liberdade e o desenvolvimento”, ou seja, o capitalismo, o racismo, o fascismo, o *apartheid* e o colonialismo.⁷⁹ A luta do homem negro não é uma luta marxista ou darwiniana, mas uma luta vitalista. O afrocentrismo nos leva de volta à idade do racismo romântico. Na escolha de oponentes — Hegel, Cuvier, Gobineau, Champollion, Lothrop Stoddard, Charles Darwin — e de partidários — Volney, o egiptólogo francês Gaston Maspero, o antropólogo alemão Leo Frobenius e o colega de Nietzsche na Universidade da Basileia, um dos principais proponentes da teoria matriarcal da civilização, Johann Bachofen — ele reflete uma era anterior de pensamento acerca da raça, da civilização e da história.*

Como os seus colegas arianistas, os afrocentristas acreditam que a vitalidade cultural precisa fluir de uma única fonte original, que também é a fonte da saúde espiritual. “A negritude é mais do que um fato biológico”, escreve Molefi Asante. “Ela funciona como um compromisso a um projeto histórico que coloca o povo africano de volta ao centro e, como tal, se torna uma fuga para a sanidade.” Alfred Rosenberg colocou-o deste modo em 1930: “A fronteira racial *Volksseele* é a medida de todo o nosso pensamento, desejo de esperança e atividades; é a última medida de nosso valor.” Este fluxo vital produz uma visão afrocêntrica unificada do universo, não distinta daquela exaltada por Chamberlain, Rosenberg e os ariosofistas.⁸⁰ Como em Ratzel e Du Bois, a africanidade produz um indivíduo bem formado, uma personalidade saudável e “holística”. Ao contrário dos brancos, a pessoa afrocêntrica “não busca poderes externos; esses poderes se localizam no seu interior como uma extensão

*Como consequência, a teoria racial da civilização de Leonard Jeffries se tornou uma paródia não só de Diop, mas de Gustav Carus. Os negros, não os brancos, se tornam o “povo do sol” original, irradiando calor e criatividade espirituais, enquanto os caucasianos são o “povo do gelo”, “emocionalmente frio, materialista e agressivo, que traz consigo os três D: dominação, devastação e destruição”.

do futuro daqueles que já se foram”.⁸¹ Ele encarna aquele outro princípio fundamental, a alma. “A alma é a vitalidade que o investigador traz para o método afrocêntrico”, permitindo-lhe alcançar uma verdade mais elevada do que os seus companheiros brancos, com a sua obsessão pela prova evidente — prova, como por exemplo, a de que os negros navegaram para a América. A vitalidade por si só é suficiente para explicar isso; como diz Karenga, “se os europeus puderam chegar à América por acaso, por que não poderiam os africanos alcançá-la por projeto e habilidade?”.

Em resumo, a própria estranheza da teoria sobre a mente ocidental corrupta é fruto de sua última verdade. Essa suposição alcança seu auge no trabalho de Frances Cress Welsing. Seus trabalhos são uma mistura eclética, com a história afrocêntrica, de Jean-Paul Sartre, Freud, Max Weber, da Escola de Frankfurt e da teoria degeneracionista, todos eles surgem em breves aparições antes de se derreterem no redemoinho de sua teoria racial vitalista, “a chave para as cores”. Para Welsing, todas as pessoas brancas são albinos despigmentados. Já que a eles falta a melanina necessária à pele de cor, a eles também, por definição, falta a vitalidade cultural. A civilização ocidental, portanto, é o produto coletivo de uma raça de degenerados cujos defeitos genéticos culminam nas deficiências psicológicas da sociedade moderna — seu narcisismo, sua alienação, sua *Angst* — e outras formas culturais doentias.^{*82}

Como os seus antecessores ariosofistas, Welsing abre um parêntese para enfatizar o significado da parábola bíblica da expulsão de Adão e Eva do jardim. Este momento, o começo da história secular, ilustra a vergonha do homem branco de morar em um mundo “onde a norma humana é ter cor”. O próprio Jesus era um herói negro cuja potência sexual é simbolizada pela cruz, uma representação esquemática (de acordo com Welsing) de um pênis ereto e testículos. Entretanto Jesus foi linchado de modo a que os brancos geneticamente inferiores pudessem ser salvos por devorarem seu sangue e sua carne e, assim, a sua potência.⁸³ O seu sacrifício totêmico é, portanto, o momento freudiano de fundação da cultura ocidental; a sua civilização, assim como a sua religião, é uma vasta conspiração de degenerados raciais para canibalizar a vitalidade genética negra. A inveja branca do pênis negro aparece em várias formas simbólicas: no desejo da posse de armas, nos mísseis nucleares, nos cigarros (especialmente entre feministas brancas que fumam como um sinal

*Entre essas estão o culto fetichista da propriedade de cachorros e o cristianismo. Estes “cultos” são tratados como formas de fetichismo irracional — e o fato de que Deus (*God*) é, na verdade, “cachorro” (*dog*) solettrado de frente para trás não passa despercebido.

de liberação) e no monumento de Washington. Até mesmo o tabuleiro de xadrez se torna um campo simbólico de batalha racial, sendo o jogador negro permitido a jogar primeiro sobre os quadrados alternados brancos e negros, mas sendo ao jogador branco, naturalmente, sempre garantida a vitória.⁸⁴

A história racial, assim como no *Imperium*, de Francis Parker Yockey, ou em *Myth of the Twentieth Century* (Mito do século XX), de Alfred Rosenberg, sempre rejeitou a pesquisa empírica em troca de uma visão mítica. O mundo dos fatos verificáveis se torna insignificante porque uma verdade vital mais profunda repousa sob ele. Como uma forma de história universal, o afrocentrismo segue o mesmo padrão profético. Como um de seus profissionais estabelece, o afrocentrismo “toma quaisquer dados disponíveis e espreme deles tanta verdade quanto as circunstâncias permitirem” com o objetivo de sustentar a identidade racial e a auto-estima.⁸⁵ Ao agir desse modo, entretanto, ele criou tão-somente uma imagem invertida do pessimismo racial ocidental, da mesma forma que o multiculturalista reflete os preceitos niilistas do pessimismo cultural ocidental.

CAPÍTULO 12

O ECOPESSIMISMO

Cai o Pano

Homens vêm e vão, cidades se erguem e tombam, civilizações inteiras aparecem e desaparecem — a terra permanece, ligeiramente modificada (...). O homem é um sonho, o pensamento é uma ilusão, somente a pedra é real. A pedra e o sol.

— Edward Abbey, *Desert Solitaire*, 1988

A idéia de decadência faz sua última aparição no ambientalismo moderno. Como ideologia, o ambientalismo nasce de origens complexas e aparece sob as formas de pessimismo histórico e pessimismo cultural. Por um lado, ele sustenta os medos da tecnologia e da degeneração do século XIX, assim como a falta de confiança liberal. Por outro, repousa na suposição de que a poluição, a exploração de recursos naturais e a deterioração do meio ambiente são problemas especificamente ocidentais que marcam o estágio terminal do Ocidente moderno. “A sociedade industrial, final e misericordiosamente, se sufoca em seu próprio monte de esterco”, disse um ativista, e “a civilização [passa] para a história”.¹

Nos anos setenta, o ambientalismo adquiriu uma dose poderosa de pessimismo cultural derivada de fontes agora familiares: Herbert Marcuse, Martin Heidegger e Michel Foucault. Como seus antecessores nos anos vinte e trinta, os pessimistas ambientais estavam preparados para passar da análise à ação.

Quando Michel Foucault previu que a imagem ocidental do homem “seria apagada, como um rosto desenhado na areia da praia”, ele talvez não houvesse percebido que certos ambientalistas radicais estavam preparados para tomá-la ao pé da letra.

TECNÓPOLIS EM DECADÊNCIA: A DESTRUIÇÃO OCIDENTAL DA NATUREZA

Não esqueça que sou tua criatura: devo ser teu Adão; mas antes sou o anjo caído, de quem tiraste a alegria por delito nenhum.

— Mary Shelley, *Frankenstein*, 1818

O homem do Iluminismo havia se equipado com a ciência e as artes mecânicas como expressão da sua harmonia básica com a natureza, entendida como lei natural. A *Enciclopédia* de Diderot, a Bíblia do Iluminismo francês, estava repleta de ilustrações dos processos industriais e da tecnologia, os quais foram entendidos como expressões racionais do progresso da sociedade civil.² Tudo isso mudou pelo fato de que os românticos rejeitavam a natureza como uma ordem legal ou racional. *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, é o precursor tanto da ficção científica quanto do romance de terror. Ele nos leva para a fronteira da nova visão romântica do homem como parte de uma natureza irracional e apresenta o primeiro elemento do que viria por fim a tornar-se a fórmula vitalista do ambientalismo.

Frankenstein está embebido de vitalismo e da *Lebensphilosophie* dos românticos alemães. Como admite o barão de Frankenstein, “o mundo era para mim um segredo que desejei revelar”. Compreender a natureza das forças vitais torna-se uma obsessão; a procura pelos “segredos do céu e da terra” leva Frankenstein a rejeitar a ciência positiva e a se voltar para a alquimia e a magia medieval — a velha origem oculta do vitalismo. Frankenstein se vê como um Prometeu que aprendeu a manipular o “princípio vital” para criar a vida. Entretanto descobre que, ao contrário, ele havia se tornado uma Pandora. Longe de se harmonizar com as forças vitais da natureza, Frankenstein as evoca somente com o objetivo de tê-las voltadas contra ele. Como os dinossauros no filme *Parque dos dinossauros*, os produtos

da ciência moderna superam desastrosamente suas expectativas. A criação de Frankenstein, como o próprio homem, está na sua imagem de criador. Mas essa imagem se revela monstruosa e cumpre o seu próprio destino, destruindo ambos.

A imagem mais duradoura dessa visão romântica da ciência, do homem racional contra a natureza vital, foi a máquina. De Francis Bacon a Saint-Simon, a tecnologia foi vista como um aspecto essencial do progresso, precisamente porque parecia expressar o oposto das tendências destrutivas do homem. As máquinas permitiram aos seres humanos criar uma riqueza infinita sem a necessidade de conquista ou de exploração. O vitalismo romântico frustrou essa perspectiva para sempre. A tecnologia era agora um processo completamente mecânico, destituído de qualquer valor humano ou reabilitação espiritual. Realmente, a “técnica” (como Spengler a denominou) formou o vínculo crucial entre a ciência e a divisão do trabalho e a especialização, capitalistas e desumanizadoras: para Spengler, Sombart e os críticos culturais antitécnicos alemães, a máquina permanece com o capitalismo e com a *Zivilisation* como os inimigos da *Kultur* orgânica.

Por volta da segunda metade do século XIX, o avanço tecnológico do homem ocidental estava começando a parecer uma ordem pré-organizada, impessoal e quase opressiva, até mesmo para alguns de seus admiradores. Seus projetos pareciam ganhar vida própria, assim como o monstro de Frankenstein. A imagem da ciência e da tecnologia como o “aprendiz de feiticeiro” do progresso surgiu exatamente no mesmo tempo e lugar que as primeiras manifestações da decadência do Ocidente: em Paris, entre as décadas de 1840 e 1850, nos romances de ficção científica de Júlio Verne.

Júlio Verne foi originalmente escritor de romances históricos, na linha de *sir* Walter Scott e Alexandre Dumas. Todavia Verne depois voltou a sua imaginação expansiva para a tecnologia do século XIX. Sua personagem mais famosa, o Capitão Nemo, apareceu pela primeira vez em 1868 em *Vinte mil léguas submarinas*. Nemo mostra como o desiludido artista romântico se transforma no cientista louco moderno. Nemo cortou todos os laços com a humanidade e com a civilização. Ele conta aos visitantes: “Não sou o que vocês poderiam chamar de um homem civilizado! Rompi com toda a sociedade por razões que só eu posso compreender. Portanto, não obedeco a suas regras e vos aconselho a nunca se referir a elas na minha frente!”

Vivendo no fundo do mar, em seu submarino *Nautilus*, Nemo mantém uma biblioteca repleta de obras científicas, mas, como o Doutor Frankenstein, “ne-

nhum livro de política ou economia”. A obsessão que consome Nemo é o oceano como ser vivo:

O mar é tudo. Ele cobre sete décimos do globo. A sua respiração é pura e saudável. É um imenso deserto onde o homem nunca está só, para que ele possa sentir a vida tremendo ao seu redor. O mar é (...) movimento e amor; é o infinito que vive, como disse um de seus poetas (...). Somente lá alguém pode ser independente! Somente lá eu não tenho dono! Lá posso ser livre!

Em uma viagem submarina ao redor do globo, o narrador de Verne sente o poder vital do mundo submarino. Fauna e flora exóticas, vastas florestas, impressionantes relevos de montanhas de coral e tapetes de algas e moluscos existem em abundância. Por fim, o oceano acena como um mundo de vida mais potente do que o mundo da superfície. Quando Nemo e seus convidados encontram as ruínas do continente perdido da Atlântida, isso lembra o narrador da pequenez do gênero humano em comparação com os poderes de uma natureza violenta, em constante mudança. Todavia o próprio Nemo é convencido de que o aumento do poder do homem foi longe demais. Por volta de 1875, em *A ilha misteriosa*, Nemo se transforma no anjo vingador da natureza. Ele navega pelos oceanos do mundo, afundando os navios de guerra das principais potências européias em uma eterna querela contra o orgulho e a insolência do homem moderno. O perigo implícito não está na própria ciência, mas naqueles que a utilizam; como Nemo conta ao narrador em *Vinte mil léguas submarinas*: “Não é de novos continentes que o mundo precisa, mas de novos homens!”

O Nemo de Verne leva a considerar que o homem progressista da ciência também apresentava seu traço cruel, caracterizado pela violência solitária. Em um dos últimos romances de Verne, *Robour, o Conquistador* (1881), o cientista se torna um cesáreo construtor de impérios, que usa cruelmente sua invenção mecânica — um dirigível mais pesado que o ar — para destruir os seus rivais “menos avançados” e “não-científicos”, os balonistas europeus. O próprio Robour — com sua cabeça esférica, seus cabelos negros e espessos como palha de aço, seu torso talhado de modo triangular e seus pulmões “como foles” — carrega o estigma de seus laços com um mundo muito mais mecânico que natural. O gênio científico (o qual Cesare Lombroso comparou à loucura e à degeneração em sua “anormalidade”) força o homem para além de seus

próprios controles e limites civilizados. O cientista, enquanto aquele que faz a lei, torna-se aquele que rompe com a lei.³

Verne nunca perde o sentido da inevitabilidade do progresso. Como uma personagem adverte Nemo em *A ilha misteriosa*: “A civilização nunca retrocede, a lei da necessidade sempre a impele para a frente.” Mas esse não parece ser um panorama muito agradável. Essa mesma ambivalência surge nos trabalhos de outro pioneiro do gênero de ficção científica: H. G. Wells. Seus rivais contemporâneos, entre eles Arnold Toynbee, costumavam rejeitá-lo como sendo um otimista factual frente ao futuro do progresso e da ciência. Todavia seus romances desmentem essa reputação. Em *A guerra dos mundos* (1898), a desmedida tecnologia humana se revela como um oponente fraco perante uma raça superior de conquistadores de Marte; em *O alimento dos deuses* (1904), uma experiência científica para criar o hormônio do supercrescimento produz resultados catastróficos. Entretanto em *A máquina do tempo* (1895) e *A ilha do doutor Moreau* (1896) Wells combina sua ambivalência em relação ao progresso científico com outro tema familiar, o da degeneração.

O inventor da máquina do tempo e narrador da história acha-se transportado para um futuro remoto (801, 802 d.C., para ser exato), para uma sociedade que é uma parábola degenerada da hipercivilização. A incapaz classe dirigente, os Eloi, vive sob o terror de seus subordinados atávicos, os Morlocks, com seus “rostos pálidos, sem queixo e grandes olhos cinza-róseos sem pálpebras” de que necessitam para enxergar nas fundas cavernas subterrâneas onde vivem e trabalham. Os Morlocks são escravos infelizes dos Eloi e produzem tudo o que seus senhores precisam para viver com conforto. Embora o narrador sinta simpatia por sua situação (Wells era afinal um socialista), ele também nota “algo de desumano e maligno” a respeito dos Morlocks. “Instintivamente eu os abominei”, confessa. Os Morlocks não são uma raça de escravos que esperam livrar-se das correntes. Eles são uma raça de degenerados permanentes, para quem a liberdade não tem significado algum.

O narrador percebe logo que a divisão social da civilização industrial em capital e trabalho foi perpetuada por milhares de anos, criando duas raças diferentes de seres. “Sobre o solo há os Que Têm, que procuram o prazer, o conforto e a beleza, e sob o solo os Que Não Têm.” A sua própria crença no progresso é abalada. “O grande triunfo da Humanidade, sobre o qual eu havia sonhado, ganhou outra forma em minha mente (...). Em vez disso, vi uma verdadeira aristocracia, armada com uma ciência aperfeiçoada e trabalhando para a conclusão lógica do sistema industrial atual. Seu triunfo sim-

plesmente não fora um triunfo sobre a natureza, mas um triunfo sobre a natureza e os membros da raça humana.” Como Charles Murray em *A curva do sino*, Wells prevê um futuro dividido entre uma subclasse permanente e uma “elite cognitiva”. Porém, na versão de Wells, a tecnologia e a evolução provocaram um duplo processo degenerativo. Enquanto os Morlocks estão sempre presos pelo trabalho maçante e pela ignorância, a elite dos Eloi perdeu toda a motivação e a criatividade por causa da crença na tecnologia, assim como experimentou uma “diminuição geral em tamanho, força e inteligência”.*

A ilha do doutor Moreau conduz ao mesmo ponto. Os experimentos divinos do dr. Moreau na transformação cirúrgica de animais em homens (atavismo reverso) ocorrem de forma terrivelmente errada, produzindo ao contrário uma série de agonizantes monstruosidades maldosas, as pessoas-bestas. “O estudo da Natureza”, conclui o narrador melancolicamente, como uma passagem de Verne, “faz com que os homens, finalmente, sejam tão implacáveis quanto a Natureza”; ainda mais importante, quando ele consegue escapar de volta para a Londres industrial e conhece “as faces brancas inexpressivas das pessoas nos trens e nos ônibus”, acha que não consegue distinguir esses “animais meio moldados com uma imagem externa de almas humanas” da coleção de animais monstruosos do sinistro dr. Moreau. “Eu ando com medo”, diz ao leitor. “Sinto como se o animal estivesse surgindo através deles; que agora a degradação dos habitantes da ilha acontecerá cada vez mais numa escala maior.”

Wells vê na ciência e na tecnologia um novo tipo de revolta contra a natureza. Essa não era a conquista romântica de Verne, mas uma agressão direta contra o imperativo biológico da própria evolução, algo que precisa exigir enfim sua vingança. Assim como tantos de sua geração, Wells temia que a evolução e o progresso estivessem seguindo direções opostas. O meio ambiente cada vez mais artificial do homem moderno acabaria por deixá-lo indefeso contra “o desconhecido implacável”, a natureza dos seus próprios poderes destrutivos latentes, que se revelam em toda a sua força horrorosa em *A guerra dos mundos*.

Depois das duas guerras mundiais, o pessimismo de Wells cresceu na apocalíptica melancolia de sua última obra importante, *The Mind at the End of*

*As mesmas espécies hipercivilizadas reaparecem em *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, com seus Alfas e Betas que governam os proletários Gamas, Deltas e Ipsilonos.

Its Tether (A mente no limite de suas forças). Esta obra foi escrita no mesmo ano que *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e *Questão da técnica*, de Heidegger. Nos três livros, a vitória sobre o fascismo não parece o fim de um longo pesadelo, mas sim o começo de um novo. “Este mundo está no fim da linha”, Wells fala aos leitores, “o fim de tudo que chamamos vida está bem próximo e não pode ser evitado.” Talvez depois da morte do homem, especula Wells, uma nova espécie mais bem adaptada ao plano da natureza surgirá. Mas para o *Homo sapiens* há apenas uma extinção inevitável: “Não há saída, retorno ou passagem (...) Nosso universo não está simplesmente falido; nada restou; ele não foi apenas liquidado; ele será eliminado...” A explosão da bomba atômica em Hiroshima apenas pareceu confirmar o seu pessimismo, como para muitos outros da sua geração.*

Para outros críticos, a própria tecnologia se tornou a última forma de barbárie. Quando Henry Adams se colocou diante do dínamo gigante na Exposição de Chicago de 1900 — “girando a uma velocidade vertiginosa e quase sem fazer barulho” —, ele não viu apenas uma máquina, mas um “mecanismo oculto”. Isso pareceu ativar o instinto primordial do ser humano de se curvar diante da “força silenciosa e infinita”, como o camponês medieval se curvou diante das estátuas da Virgem ou o selvagem primitivo diante de seu totem. O próprio H. G. Wells publicou um conto, “Os senhores dos dínamos”, no qual um nativo dos trópicos acredita de fato que o grande gerador a zunir é uma divindade. Quando a máquina inadvertidamente mata o seu amo branco, ele conclui que se trata de um ritual de sacrifício humano. (“Azuma-zi nunca viu um homem ser morto tão rapidamente e com tanta piedade. A grande máquina que zune matou sua vítima sem hesitar, nem por um segundo, em sua batida firme. Realmente era um deus poderoso.”)⁴

Na versão modernista do pessimismo tecnológico, a máquina destrói a humanidade do homem, lançando-o em uma escuridão cultural, iluminada por uma luz fluorescente artificial. Essa reversão bárbara está subentendida na visão antitética do Ocidente moderno, encontrada em críticos como Walter Benjamin, Lewis Mumford e Jaques Ellul em *The Technological Society* (A sociedade tecnológica):

*Este enredo também se tornaria um tema favorito para escritores de ficção científica: a arma atômica como o “aprendiz de feitiçeiro” do homem moderno, retornando-o a um estado selvagem e primordial, tanto como o executor desse poder em filmes como *Dr. Strangelove*, quanto como a sua vítima, como em *O planeta dos macacos*, *Uma canção para Liebowitz*, *A laranja mecânica* e muitos outros.

Os homens agora vivem em condições subumanas. Considere a concentração de nossas grandes cidades, as favelas, a falta de espaço, de tempo, as ruas sombrias e as luzes amareladas que confundem a noite e o dia. Pense em nossas fábricas desumanizadoras, nossos sentidos insatisfeitos, nossas mulheres trabalhadoras, nossa desavença com a natureza. A vida em tal ambiente não tem significado (...). Ainda assim chamamos a isso progresso.⁵

Na frase de Roberto Vacca, o Ocidente moderno forma uma nova “idade das trevas” tecnológica, que encurrala a humanidade na ignorância e na impotência.⁶

Todavia Jacques Ellul também distingue a máquina, que é culturalmente neutra, e a tecnologia, que integra a máquina na ordem social. A tecnologia e o seu destino são inseparáveis do destino desta sociedade que a desenvolve e a utiliza, isto é, o Ocidente industrial. Para os críticos dos anos cinquenta e sessenta, o valor da tecnologia, os computadores e a comunicação de massa são inseparáveis do capitalismo e de seus mecanismos de exploração, assim como do poder destrutivo material de seus arsenais de mísseis nucleares. Em resumo, a tecnologia se torna o Ocidente moderno: as mesmas características feias, o mesmo poder maligno — e a mesma suscetibilidade à decadência. Adorno escreveu: “Spengler viu na queda do Ocidente a promessa de uma época de ouro dos técnicos. O projeto que se configura, entretanto, é a própria queda da tecnologia.” Para citar um dos diretores do Worldwatch Institute: “É só uma questão [de] quem desmoronará primeiro, a economia global ou o seu sistema de apoio ecológico.”⁷

Da mesma maneira que o capitalismo ocidental, a tecnologia e o liberalismo egocêntrico colocaram um desafio para a *Kultur* vital, esses mesmos elementos apresentam agora uma ameaça análoga para a natureza vital. Duas grandes escolas ideológicas apareceram, cada uma das quais empregou esses velhos conjuntos de contradições de novas maneiras. A primeira contrapunha o progresso e a ciência à tecnologia, ou seja, aos valores capitalistas ocidentais “normais”, que também devem terminar ou serem integrados em uma visão nova e maior para a humanidade. Como outros recentes liberais, esses ambientalistas se voltaram para a salvação de uma ordem global pós-capitalista, na qual os valores aquisitivos e destrutivos do Ocidente perdem para valores mais humanos.

A segunda escola formou a versão própria do ambientalismo sobre o pessi-

mesmo cultural. Para esses herdeiros de Nietzsche, Heidegger e da Escola de Frankfurt, a ciência ocidental normativa, até mesmo o homem ocidental, volta a ser a raiz do problema em lugar de ser a solução.

O APOCALIPSE E A NOVA ORDEM VERDE

A Terra está ameaçada pela destruição em escala mundial e apenas se todos nós trabalharmos juntos poderemos derrotar as forças do mal: seca e inundação, radiação ultravioleta e poluição, câncer e fome, tudo trazido pelos três cavaleiros do Apocalipse — o efeito estufa, a redução da camada de ozônio e o inverno nuclear.

— David Fisher, *Fire and Ice* (Fogo e gelo), 1990

A noção de civilização repousa em uma firme rejeição da visão apocalíptica da história. Os pensadores do Iluminismo acreditavam que o profeta apocalíptico, como o fanático religioso, era o inimigo dos valores da humanidade civilizada; ambos estavam dispostos a fazer naufragar as instituições ordinárias de trabalho em função de uma visão pessoal e portanto inverificável dos propósitos de Deus. O século XVIII salientou a importância da razão nas questões humanas, já que, sem uma razão sólida a fundamentar nossas crenças, tendemos a nos tornar vítimas de nossos medos e ansiedades. Conforme David Hume explicou: “A mente do homem está sujeita a certos terrores e preocupações inexplicáveis, que procedem da infeliz situação das questões privadas ou públicas, da saúde doentia e de uma disposição melancólica e sombria. Em tal estado mental, onde objetos reais de terror são desejados, a alma (...) encontra objetos imaginários, aos quais o poder e a malevolência não fixam nenhum limite.”⁸

Em 1968 Paul Ehrlich publicou *The Population Bomb* (A bomba de população). Embora outros livros — *Silent Spring* (Fonte silenciosa), de Rachel Carson (1963), e o próprio *Science and Survival* (Ciência e sobrevivência), de Ehrlich — argumentassem que esse “progresso” tecnológico moderno estava agora arriscando as vidas em vez de salvá-las, ninguém apresentou o futuro em tais termos arrebatadores, abrangentes e terríveis — até mesmo apocalípticos. *The Population Bomb* prevê uma “certa” fome em massa no mundo por volta de 1975, a menos que o crescimento da população do mundo fosse detido. “A

batalha para alimentar toda a humanidade está terminada”, diz a primeira frase de Ehrlich. “Na década de 1970, o mundo sofrerá escassez — centenas de milhões irão morrer de fome a despeito de qualquer programa de reabilitação.” Na melhor das hipóteses, a América e a Europa teriam que sofrer racionamento de alimentos durante a década, até mesmo enquanto a fome e as revoltas arrebatassem a Ásia, a América Latina, a África e os países árabes. Na pior das hipóteses, o tumulto devido a uma falta de alimento no Terceiro Mundo poderia provocar uma série de crises internacionais, conduzindo assim à guerra termonuclear.

Ehrlich advertiu que essa crise mundial estava para ser detonada devido à superpopulação. O progresso da medicina e o cuidado com a saúde, uma revolução verde na agricultura e a mobilidade global nos transportes e nas comunicações permitiram que o crescimento populacional colocasse uma carga insustentável sobre os recursos da Terra não apenas em termos de alimentos e poluição, mas ainda na demanda por mais tecnologia para melhorar os padrões de vida, a qual, como consequência, aumenta a população. Ehrlich transformou o futuro tecnológico na *anakuklosis* clássica — nas palavras de Barry Commoner, o “círculo fechado”. Ehrlich também previu que essa superpopulação traria uma pressão intolerável às novas nações do mundo pós-colonial. “As possibilidades de guerra aumentam a cada crescimento populacional”, sugeriu Ehrlich, “já que aumenta a competição por recursos e alimentos escassos.”⁹ Enquanto essa competição demonstrava maior perigo para o Terceiro Mundo, Ehrlich argumentava paradoxalmente que os esforços para o controle populacional deveriam começar nos Estados Unidos, onde este não era um problema sério. A razão era que a América tinha que servir como um modelo de restrição civilizacional e “abnegação” para os países em desenvolvimento imitarem o controle de população. “Ele explica que as ações ‘abnegadas’ necessárias para ajudar o restante do mundo e estabilizar a população são a nossa única esperança de sobrevivência.”

Tal qual Arnold Toynbee, Ehrlich argumenta: “Somos a superpotência mais influente; somos a nação mais rica no mundo. Ao mesmo tempo somos apenas um país em um planeta que sempre encolhe (...). Devem ser encontrados meios de levar para a casa de todos os norte-americanos a realidade da ameaça de seu modo de vida — em verdade de suas próprias vidas.” Ehrlich rejeitou a idéia da introdução de esterilizantes ou hormônios anticoncepcionais no abastecimento de água nacional, já que isso levaria a um protesto generalizado. Propôs ao contrário incentivos específicos, como, por exemplo, criar um

imposto de luxo a berços de bebê, fraldas e brinquedos com o objetivo de penalizar os americanos que, de modo egoísta, insistissem em ter mais bebês. Um *bureau* da população e meio ambiente teria que ser estabelecido, enquanto leis nacionais exigiriam educação sexual nas escolas e garantiriam o aborto opcional.¹⁰

Ehrlich reconheceu que nenhum sistema político existente poderia levar a cabo tão ambiciosa reversão do padrão das prioridades eurocêtricas. O futuro da humanidade requer uma mudança radical do “sistema explorador e orientado para o crescimento para outro focalizado na estabilidade e na conservação”, assim como uma transformação das instituições que perpetuaram o velho sistema autodestrutivo — a Igreja Católica, a ética judaico-cristã e as empresas multinacionais. Ehrlich imaginou um “regime planetário” futuro, com as Nações Unidas transformadas em um grande organismo internacional para a população e para recursos ambientais, que instituiria um programa de esterilização em massa obrigatório e, se fosse necessário, desmembraria os países do Terceiro Mundo em mais unidades ambientalmente sustentáveis.¹¹

Se os planos de Ehrlich pareciam ambiciosos. (“Coerção?”, escreveu. “Talvez, mas coerção por uma boa causa.”) *The Closing Circle* (O círculo fechado — 1971), de Barry Commoner, revelava até mesmo um alcance maior. Commoner previu que os recursos de combustível fósseis e minerais acabariam ao final do século porque o Ocidente os estava consumindo muito rapidamente. Para Commoner “saquear o planeta” tinha se tornado o imperativo da civilização ocidental; sua dinâmica de crescimento econômico e progresso traz inevitavelmente a poluição catastrófica e a diminuição dos recursos. Da mesma maneira que o capitalismo foi, para os marxistas, um sistema de apropriação dos trabalhadores, era agora um sistema de apropriação do próprio planeta.

“A Terra não é poluída porque o homem é um tipo de animal sujo, nem porque existem muitos de nós. O problema repousa na sociedade humana — nos meios que ela elegeu para obter, distribuir e utilizar as riquezas extraídas pelo trabalho humano...” Por “sociedade” leia-se “sociedade ocidental”. Para Commoner, até mesmo mais do que para Ehrlich, a redistribuição dos recursos em uma nova ordem mundial era uma necessidade muito mais moral do que prática. O fardo econômico dessa nova ordem deveria recair mais pesadamente nas sociedades pós-industriais, como os Estados Unidos. Contudo ele conclui que também isso “é um tipo de justiça”, porque eram justamente essas as sociedades cujo avanço econômico se fez à custa das outras.¹²

As conclusões de Commoner e Ehrlich formam uma parte do relatório do Clube de Roma de 1972, *The Limits to Growth* (Os limites do crescimento), que prevê um fim para o crescimento econômico em toda parte no século XXI. Os autores avisam que a *raison d'être* dos países modernos de estilo ocidental (como o Japão) desapareceria logo, com resultados imprevisíveis. Naquele mesmo ano duas vozes dirigentes do debate Norte-Sul, René Dubos e Barbara Ward, examinaram em um livro intitulado *Only One Earth* (Só uma terra) a implicação de os países do Ocidente industrial agirem como se fossem mais de um. Dubos e Ward advertiram que “nossos crescimentos súbitos e vastos — em quantidade, no consumo de energia e de novos materiais, na urbanização, nos ideais consumistas, na conseqüente poluição — fixaram o homem tecnológico em um curso” que pôs a sobrevivência do planeta em risco.¹³

Ehrlich, Dubos, Ward e o Clube de Roma exigiam mais do que a simples proteção ambiental ou restrições da influência ocidental sobre o Terceiro Mundo. Eles queriam uma “ordem mundial política que fosse moral e socialmente responsável” — o que significa o fim da mudança econômica e tecnológica de acordo com o modelo ocidental normal. Eles exigiram novos organismos internacionais para impor uma ordem racional à imprevisível *anakuklosis* tecnocapitalista pós-moderna, que, como a roda da Fortuna, iludiu o controle humano. De acordo com um relatório publicado em 1980, o desenvolvimento econômico “envolve uma transformação profunda de toda a estrutura econômica e social” de uma sociedade, em geral para pior. O desenvolvimento causava desordem e rompimentos, destruindo as “identidades culturais” e deixando um rastro de destroços humanos. Um escritor, Alvin Toffler, cunhou uma expressão nova para seus efeitos traumáticos: “choque do futuro”.¹⁴

Era preciso então um novo modelo de desenvolvimento, modelo esse que não conduzisse ao “caos” (isto é, a atividade econômica que se desenvolve fora do controle dos planejadores governamentais) mas sim à estabilidade como concebida pelo pensamento liberal. Em 1980, o presidente do Banco Mundial Robert McNamara e o ex-chanceler alemão Willi Brandt fundaram uma comissão independente para assuntos de desenvolvimento internacional para o secretário da ONU Kurt Waldheim.** Embora as assustadoras previsões de

*A frase de Toffler não só nos faz recordar a visão de Walter Benjamin sobre a sociedade tecnológica, como ainda a discussão da “neurose de guerra” durante a Primeira Guerra Mundial como uma forma de doença degenerativa.

**Os membros do painel incluíam o antigo secretário do Tesouro Peter Peterson, a editora do *Washington Post* Katherine Graham, os ex-primeiros-ministros Olaf Palme, da Suécia, e Edward Heath, da Grã-Bretanha, assim como os principais políticos e economistas do Terceiro Mundo.

Paul Ehrlich, doze anos antes, não estivessem materializadas, o ânimo da comissão não melhorou:

No começo da década de 1980, a comunidade mundial enfrentou perigos muito maiores do que em qualquer momento desde a Segunda Guerra Mundial. É nítido que a economia mundial está funcionando tão mal que prejudica os interesses de todas as nações a curto e longo prazos. A pobreza e a fome vão se tornando problemas mais sérios; já existem oitocentos milhões de pobres absolutos, e esses números estão subindo; a escassez de grãos e outros alimentos está aumentando o fantasma da fome; o crescimento rápido da população (...) causará tensões muito maiores sobre os alimentos e os recursos do mundo.

A comissão advertiu sobre existência do perigo real de que por volta do ano 2000 a fome, a superpopulação e superurbanização estejam difundidas, “se uma nova grande guerra já não houver abalado os fundamentos daquilo que chamamos civilização mundial”.¹⁵

Parte da solução era no sentido de que as nações emergentes deixassem de tentar ser como suas correspondentes do Ocidente rico. “Deve-se evitar a freqüente confusão entre crescimento e desenvolvimento”, sugere a Comissão Brandt. Em vez disso, “ênfatizamos firmemente que o objetivo principal do desenvolvimento é conduzir à auto-realização e à parceria criativa na utilização das forças produtivas de uma nação e de todo o seu potencial humano”. A outra parte era um “programa de emergência” mundial para a década de 1980, envolvendo um programa global de alimentação, um programa internacional de energia, “leis nacionais efetivas e códigos internacionais de conduta” que exigem o “compartilhamento da tecnologia” entre nações ricas e pobres, assim como restrições às atividades de empresas transnacionais.¹⁶

Como seus colegas pós-liberais do final do século XIX, a preocupação liberal moderna não era de que o capitalismo livre falhasse na geração de riqueza; o problema era que o capitalismo a produziu em grandes quantidades e a colocou em mãos erradas (neste caso, as populações do Norte rico e industrializado). A perspectiva básica das nações ocidentais era demasiadamente “materialista e baseada em uma convicção do crescimento automático tanto do produto nacional bruto, como daquilo que elas consideram padrões de vida”. As nações ocidentais precisavam reconhecer que “o mundo é um sistema” no modelo organicista clássico, com “muitos componentes diferentes que se interagem”. A

Comissão Brandt e outros propuseram uma “nova ordem internacional”, que, com seus órgãos reguladores e organismos multilaterais, “pode ser entendida como um processo constantemente mutável, no qual planejamento e negociação operam continuamente para o estabelecimento de um equilíbrio global entre todos os seus elementos, sejam eles individuais ou coletivos.”¹⁷

Da mesma maneira que pessimistas históricos como Burckhardt e Henry Adams acreditavam que o capitalismo secaria as fontes da criatividade e do pensamento, assim os defensores do desenvolvimento sustentável estavam convencidos de que o capitalismo normal secaria as fontes de matéria-prima. Essas preocupações originaram o conceito de desenvolvimento econômico sustentável. Uma economia sustentável, de acordo com o relatório do Worldwatch Institute de 1991, era aquela que não se estendesse além dos recursos disponíveis: “Tal economia apresenta uma população estável (...) um sistema de energia [que não produz] gases poluentes (...) e um nível de demanda material que não excede o rendimento sustentável das florestas, prados ou pesqueiros, nem destrói sistematicamente as outras espécies com as quais dividimos o planeta.”¹⁸

Uma economia sustentável enxerga além de uma “estreita perspectiva econômica do mundo” de empresários e economistas, que analisam o mundo em termos abstratos — “poupança, investimento e crescimento”. Os ecologistas, por outro lado, “estudam as relações complexas e sempre variáveis das coisas vivas com o seu ambiente”. Os ecologistas entendem a noção de “limites naturais para o crescimento”. O Worldwatch Institute admitiu que “construir uma economia ambientalmente sustentável poderia revolucionar quase todas as faces da existência humana”. É claro que “a transição para um mundo ecologicamente seguro” exigiria a mobilização de todos os poderes do Estado e dos órgãos internacionais, como, por exemplo, as Nações Unidas. Contudo “a esse ponto só chegaremos se estivermos coletivamente prontos a empreender a luta imprescindível para fazer acontecer um novo mundo” e salvar o planeta.¹⁹

Enquanto isso, o alcance dos efeitos maléficos da *Zivilisation* ocidental na Terra aumentou como cogumelos venenosos. A ameaça dos elementos cancerígenos produzidos pela indústria (embora eles representem somente oito por cento de todas as mortes por câncer) e do desperdício nuclear e tóxico, a chuva ácida, a redução da camada de ozônio e, por fim, o efeito estufa — tudo isso eram não apenas perigos tangíveis para a saúde e a segurança, mas ainda os resultados de modelos culturais mais antigos e premissas que precisavam ser repensadas ou abandonadas — sobretudo no Ocidente.

Jonathan Schell trouxe a mesma perspectiva para sustentar as armas nucleares em *The Fate of The Earth* (O destino da Terra). Ele não estava apenas interessado no desarmamento nuclear como um assunto político ou diplomático; sua preocupação era, em primeiro lugar, com a saúde da civilização que as produzira: “Não se pode dizer que uma sociedade que falha sistematicamente em todos os passos para se salvar seja psicologicamente saudável.” Schell alega que a presença de armas nucleares “nos torna doentes” tanto no sentido literal, como no sentido nietzschiano, uma vez que exhibe uma decadência cultural que nos deixa à beira da autodestruição.²⁰

É na energia nuclear que a ciência ocidental se confronta com os limites de seu próprio progresso. “Os cientistas, da maneira como eles erigiram a crescente estrutura do conhecimento científico (...) não sentem ‘remorso’, ‘angústia moral’ ou qualquer ‘mancha de corrupção’ que supostamente frustre todas as realizações humanas.” Ao contrário, o progresso tecnológico representa uma “ordem invulnerável e desumana que interfere em nosso reino humano mutável e perecível”. Como os incas de Gobineau, os habitantes do Nínive de Volney ou a Roma de Santo Agostinho, acreditávamos em nossa própria imortalidade — até o surgimento das armas nucleares. “Visto como um acontecimento planetário”, escreve Schell, “a maré ascendente do domínio humano sobre a natureza provocou um aumento categórico do poder letal na Terra (...) o poder [do homem] de invadir a vida (...) vem a ameaçar o equilíbrio de todo o sistema planetário.”²¹

Contudo, em vez de enfrentar esse perigo, Schell lamentou que as instituições políticas normais o tenham ignorado: “Os defensores do *status quo* preservam a sua estrutura anacrônica de pensamento e buscam bloquear a revolução no pensamento e na ação necessária, caso a humanidade queira continuar vivendo.”²² Schell afirma que o fim da ameaça de holocausto nuclear requer o fim do nacionalismo — “temos que colocar de lado nossas armas, renunciar à soberania e encontrar um sistema político para a conclusão pacífica das contendas internacionais”. A sobrevivência também requer a total aceitação do “princípio ecológico”, a realização da “unidade da Terra como um sistema de apoio para vida”. * “Nosso modesto papel”, conclui, “não é o de nos criar mas apenas de nos preservar.” Ele pressente:

*“A capacidade de um organismo de se renovar durante toda a sua vida depende de (...) um todo equilibrado, auto-reprodutível e lentamente modificável. A ecoesfera da Terra (...) é a maior das configurações viventes (...) e [um] sistema equilibrado e que se autoperpetua por leis próprias...”

A alternativa é nos rendermos à absoluta e eterna escuridão; uma escuridão na qual nenhuma nação, nenhuma sociedade, nenhuma ideologia e nenhuma civilização permanecerá; na qual nenhuma criança nascerá; na qual os seres humanos nunca voltarão a aparecer na Terra e não haverá ninguém para se lembrar do que eles fizeram.²³

A popularidade dessa nova mentalidade apocalíptica foi tão difundida que até o senador George Mitchell, do Maine, publicou um tratado ambiental intitulado *The World on Fire* (O mundo em chamas), no qual ele discute os “quatro cavaleiros” do desastre ambiental que ameaçam o planeta (somando mais um cavaleiro ao trio profano de David Fisher) e defende um esforço governamental para a reestruturação da economia norte-americana em bases sustentáveis. Ele conclui que os Estados Unidos, como as outras nações industriais, devem agora ajustar-se segundo um modelo ecologicamente seguro de “desenvolvimento global”. Jonathan Schell concorda: “Houve um tempo em que o conceito de ordem mundial era visto como utópico. Podemos ver agora que, em muitos aspectos, ele é uma necessidade infernal.”²⁴

Não deveria surpreender que por volta de 1991 os escritores do Worldwatch Institute tivessem comparado o planeta ao naufrágio do *Titanic* e os norte-americanos a seus passageiros complacentes em sua “incapacidade de compreender a escala de degradação contínua do planeta e como ela afetará [o seu] futuro”. Assim, a noção de que o modelo ocidental de desenvolvimento econômico e autodeterminação nacional impôs uma terrível ameaça à sobrevivência do planeta tinha se tornado quase um senso comum nos círculos liberais. Mas isso só tornou os primeiros pessimistas, como Paul Ehrlich, mais sombrios. “O crescimento das economias físicas em nações ricas”, escreve em 1991, “deve ser reconhecido agora como a doença, não como a cura.” Ehrlich acrescenta que esse “crescimento em breve cessará no mundo desenvolvido” porque os mercados internacionais já não podem suportar uma maior produção de bens.

O desenvolvimento, até mesmo em sua modesta forma sustentável, havia se tornado uma maldição ocidental no resto do mundo. Uma sociedade ambientalmente sã, nos termos de Ehrlich, significava explicitamente a rejeição daquilo que ele entendia como os principais valores da sociedade ocidental: o crescimento, a abundância e a iniciativa privada, juntamente com “o racismo, o machismo, o preconceito religioso e a xenofobia”. “A menos que essas linhas divisórias possam ser administradas”, adverte Ehrlich, “elas poderiam impedir o

progresso de uma cooperação global necessária para criar uma nova civilização.”²⁵ “Uma nova civilização”: a visão de Ehrlich do futuro refletida agora na exigência da ecologia moderna por uma nova ordem cultural para substituir a sua ordem velha e moribunda. O fim do Ocidente, anunciaram os defensores mais radicais da ecologia das décadas de 1970 e 1980, abria as portas para uma comunidade humana vital, holística, enraizada em uma “nova” visão orgânica da natureza. Essa revisão radical culminou no movimento influente do Deep Ecology, que se descreveu como “ultrapassando o nível chamado científico efetivo para o nível da sabedoria do Ego e da Terra”.²⁶

Evidentemente, essa não era uma ordem nova. As esperanças da ecologia moderna de criar um novo Ego para substituir o velho Ego do Ocidente, a criação artificial da *Zivilisation*, retomaram os mesmos entusiasmos que animaram todos os movimentos de regeneração cultural modernos desde os românticos alemães. De fato, a filosofia vitalista da vida, implícita tanto no ariano racial de Gobineau quanto no super-homem de Nietzsche, revela mais do que um vínculo casual com o movimento da ecologia contemporânea. Os ecologistas conseguiram ensaiar os mesmos argumentos que dividiram os nietzschianos e outros pessimistas culturais na Alemanha no período do entre-guerras, e que se centravam ao redor do lema: “Volta à terra.”

O HOMEM NÃO-CIVILIZADO: O PESSIMISMO CULTURAL ALEMÃO E O MOVIMENTO DA ECOLOGIA

De volta ao Pleistoceno!

— Slogan do Earth First!

Ernst Haeckel cunhou o termo “ecologia” em 1866 como parte do seu monismo vitalista biológico. Ele descreveu a ecologia como a “ciência das relações entre os organismos e seu ambiente”, que acreditava formar a cadeia básica da vida. No holismo evolutivo de Haeckel, a natureza em toda a sua variedade e diversidade formava uma totalidade, como uma substância infinita sem princípio nem fim — é apenas a mesma força vital evolutiva que aparece em todos os lugares e em tudo, inclusive no homem. Na sua própria mente, Haeckel acabou com qualquer noção de que a natureza ou o homem possuísse alguma essência divina mais elevada. Pelo contrário, tudo no cosmos formava um pro-

cesso sempre evolutivo, sem propósito ou desígnio. Ele escreveu que a “nossa visão monística não só envolve, no seu lado positivo, a unidade essencial do cosmos e a conexão causal de todos os fenômenos (...) mas também, de um modo negativo, marca o maior progresso intelectual pelo fato de excluir definitivamente os três dogmas centrais da metafísica — Deus, liberdade [de vontade] e a imortalidade”.²⁷

De fato, Haeckel alimentava esperanças de que a sua filosofia monística substituiria o culto ao Deus do cristianismo pela adoração da natureza, da mesma maneira que iria substituir o individualismo egoísta por um novo monismo ético no qual todos reconheceriam que os seus interesses e os interesses da comunidade fossem um só. Haeckel acreditava que o cristianismo “não contribuiu apenas para um isolamento extremamente prejudicial de nossa gloriosa mãe natureza, mas também para o lamentável desprezo por todos os outros seres”. Haeckel também sustenta que, na visão monística, os animais deveriam desfrutar um estatuto equivalente ao dos homens, enquanto companheiro sensível, social e até mesmo (no caso dos vertebrados superiores) criaturas racionais. A versão anterior de Haeckel dos “direitos dos animais” formava parte de sua campanha contra a visão antropocêntrica da natureza, na qual “a presunção ilimitada do homem o enganou ao fazer dele a ‘imagem de Deus’”.²⁸

O monismo de Haeckel se mostrou popular e influente. Suas idéias sobre a abordagem ecológica da natureza, assim como sobre a eugenia, se espalharam pela Alemanha antes e depois da guerra. Ele inspirou diretamente vários cientistas e pensadores a adotarem o seu chamado vitalista. Dentre esses estavam o químico Wilhelm Ostwald, prêmio Nobel, que se tornou o presidente da Liga Monista; Hans Driesch, professor de filosofia de Heidelberg; e o zoólogo Konrad Lorenz, cujos estudos do comportamento animal (o mais conhecido é *On Aggression* — Sobre a agressão) salientaram a noção de Haeckel de que o animal e o seu hábitat — incluindo o homem e o seu meio ambiente — formam uma só unidade.* O vitalismo de Haeckel também ajudou a inspirar a noção de Oswald Spengler da força vital em culturas do mundo, enquanto na Inglaterra influenciou fortemente outra figura na direita radical, o romancista D. H. Lawrence.

Ao mesmo tempo, o movimento jovem alemão encontrou uma rota semelhante de retorno à natureza no forte traço antitécnico do romantismo alemão.

*Entre os próprios discípulos de Driesch estavam duas figuras da direita nietzschiana, Ernst Jünger e José Ortega y Gasset, autor de *A rebelião das massas*.

Ainda que o próprio Haeckel tivesse fundido a natureza mecânica e a orgânica como aspectos da mesma força vital evolutiva (que amantes da tecnologia militar como Ernst Jünger apreciaram), outros levaram a ecologia vitalista para uma direção bem diferente. Depois da reunião dos jovens nos montes Meissner em 1913, um de seus porta-vozes, o jovem nietzschiano Ludwig Klages escreveu um influente ensaio intitulado “Homem e Vida”. Klages proclamou que o progresso como um empreendimento racional estava no fim. “O que é geralmente visto como o avanço da história ou como progresso é de fato a dominação gradual do espírito sobre a vida, o qual deve terminar com a aniquilação da última.”²⁹

Por “espírito” Klages quis dizer a vontade de poder. Diferentemente de seu mestre Nietzsche mas antecipando Foucault, Klages acreditava que a vontade de poder e a racionalidade ocidental são aspectos da mesma força maligna. A vontade de poder não era produto da vitalidade orgânica do homem mas da mente e do desejo de matar a vida. “O homem como portador do espírito se destruiu juntamente com o planeta que lhe deu luz.” Para Klages, o homem racional se colocou no pólo oposto ao do homem natural; um direcionado para o que Klages chamou “a violação da natureza” e a morte espiritual, simbolizada pelos judeus. O outro estava dirigido para a “intoxicação dionisíaca” e a vida.³⁰

Depois da Primeira Guerra Mundial, todos esses elementos nutriram uma série de movimentos de volta-à-natureza na Alemanha, o que inevitavelmente empurrou o seu caminho para movimentos políticos — incluindo o partido nacional-socialista de Hitler. Um desses foi a agricultura “orgânica” que rejeitava os fertilizantes químicos como sendo parte da sociedade tecnológica inanimada. Na década de 1920 o biólogo Rudolf Steiner lançou um programa de “agricultura biodinâmica”, que visava à agricultura nos termos de Haeckel, como um empreendimento holístico entre o homem, a planta e a terra. Como Alfred Rosenberg e os nazistas do norte atacaram a “falsa espiritualidade” do cristianismo e apelaram para o retorno à reverência original dos arianos pela natureza, a classe dos volta-à-natureza de repente via o homem ariano do nacional-socialismo como a anunciação do novo homem orgânico, ligado a sua raça, sua terra e seu meio ambiente. Eugen Diedrichs, um dos organizadores da celebração do movimento da juventude de 1913, se tornou um nazista tardio. Ludwig Klages também tentou se unir (ele fora expulso porque, como Ernst Haeckel, era um pacifista). Um grupo radical, o *Artamanen* ou “guardiães da terra”, chegou a carregar bandeiras com fotos de Gandhi e Tolstoi (no seu papel de porta-vozes dos camponeses) de um lado e suásticas do outro.³¹

A interação entre esses vários grupos antitécnicos tendeu a ser complicada e freqüentemente obscura, da mesma maneira que nos movimentos ecológicos de hoje. Houston Chamberlain e outros pensadores da cultura repudiaram Haeckel por sua visão evolucionária da natureza. O mesmo fez o próprio Hitler. Todavia o ministro da Agricultura de Hitler, Walter Darré, assumiu a causa da agricultura orgânica como sendo parte do “sangue e terra” do arianismo. “O camponês”, escreveu Oswald Spengler em *A decadência do Ocidente*, “é o homem eterno.” Assim como o virtuoso fazendeiro camponês alemão formou o modelo para o novo Reich, acreditava Darré, a agricultura alemã deveria refletir os mesmos laços orgânicos. O seu aliado principal no círculo interno de Hitler era Rudolf Hess, vegetariano, médico homeopata e um apaixonado pela causa da agricultura biodinâmica.³²

Muitos outros entusiastas nazistas reapareceriam nas décadas de 1970 e 1980. Heinrich Himmler (que havia sido um criador de galinhas antes de ser chefe dos guarda-costas da SS de Hitler) experimentou a agricultura orgânica e patrocinou os jardins herbários orgânicos para a sua SS. Os novos recrutas da SS foram ensinados a ter “respeito pela vida animal”, que, sugere um historiador moderno, alcançou “proporções quase budistas”.³³ Himmler também cuidou que as regulamentações antivivisseccionistas se tornassem lei durante o terceiro Reich (como até a eutanásia se tornou compulsória para as “bocas inúteis” entre os humanos), enquanto o símbolo oficial da SS passava a ser a folha de carvalho, representando os poderes regenerativos da natureza.

Os vários elementos do ambientalismo alemão do período do entreguerras podem ter diferido em como a natureza era compreendida — se em termos de materialismo monista, eros dionísíaco ou vitalismo biodinâmico —, mas todos concordavam quanto a seu principal inimigo: o moderno Ocidente capitalista e tecnológico. Todos eles, deixando de lado sua linha política, teriam concordado com o pronunciamento do bolchevique nacional Ernst Niekisch em 1931:

A tecnologia é o estupro da natureza. Ela a põe de lado. Astuciosamente engana a natureza que vai perdendo terreno. Quando a tecnologia triunfa, a natureza é violada e devastada. O triunfo da tecnologia assassina a vida e derruba, passo a passo, os limites estabelecidos pela natureza.³⁴

Até mesmo aqueles que posteriormente celebraram o lugar da tecnologia na nova ordem cultural alemã, como Spengler e Ernst Jünger, insistiram que ela precisava ser reintegrada em uma nova forma vitalista. Outros, como Martin

Heidegger, transformaram a crítica antitécnica da “volta à terra” em um componente fundamental do pensamento antimoderno.

Heidegger fora profundamente influenciado pelo ataque nietzschiano de Klages ao capitalismo tecnológico.* Heidegger passaria dias e semanas escalando montanhas e freqüentemente aparecia na sala de aula e nas reuniões do Partido Nazista vestido em traje alpino e camisa aberta. Ele via a perda da modernidade do contato com a natureza como parte da perda do Ser pelo homem moderno, que a tecnologia condensou: “O caráter objetivo da dominação tecnológica sempre se expande cada vez mais depressa, implacável e completamente.” Heidegger lamentou que a tecnologia ocidental não apenas “estabelece todas as coisas como produzidas no processo de produção”, ela também “entrega os bens da produção por meio do mercado”. Conseqüentemente, através do capitalismo tecnológico “a humanidade do homem e a ‘coisidade’ das coisas se dissolvem no valor calculado de um mercado que cobre a Terra inteira”.

Heidegger insistia que o homem precisava se tornar servo, não senhor, da natureza. Através da poesia e da arte, o homem moderno poderia restabelecer o seu sentido de “o simples desdobramento único da terra e do céu, da divindade e dos mortais”. O novo homem deveria aprender a abandonar a tecnologia e o consumismo e aceitar seu lugar humilde na unidade da natureza. “O homem seguro”, escreveu em 1926, “saiba ele ou não, queira ele ou não, enquanto indivíduo, é o funcionário da tecnologia.”³⁵

O aluno de Heidegger, Herbert Marcuse, levou esses pressupostos à sua própria visão de “sociedade da pós-escassez” em *O homem unidimensional*. Suas imagens corajosas de um capitalismo tecnológico mantido para subjugar a energia vital do homem assim como a natureza infundiram o pessimismo cultural alemão da “nova esquerda”. Marcuse inspirou os sentimentos conservadores norte-americanos de esquerda, o que ele derivou dos escritos de figuras como Henry David Thoreau e John Muir. Os ataques da “nova esquerda” ao capitalismo norte-americano incluíram sua “degradação” sistemática do natural, seja em condições sexuais (um tópico favorito de Haeckel, que defendeu fortemente o amor livre) ou em termos do ambiente. Em 1969, estudantes radicais em Berkeley criaram o pretenso parque do povo, organizando uma “conspiração da terra” para reformar a terra das relações de propriedade capi-

*Esta influência veio através do filósofo Max Scheler, que era um seguidor de Klages e autor de *O lugar do homem no cosmos*, publicado em 1928.

talistas. Um radical chegou a alegar que as árvores eram como outras minorias exploradas na América, como os negros, os vietnamitas e os *hippies*.³⁶

As idéias de Marcuse influenciaram decisivamente o exemplo mais barulhento do ambientalismo *völkish* dos anos sessenta, *The Greening of America*, de Charles Reich. A América capitalista industrial estava agora enfrentando a própria autodestruição, anunciou o professor de Yale em 1970. Desordem, corrupção, “ausência de comunidade”, uma cultura sem sentido e “a tecnologia descontrolada e a destruição do meio ambiente” deixaram a maioria dos norte-americanos com uma sensação de incapacidade. Os negros “norte-americanos há muito tempo sentiram sua privação de identidade e de potencial para a vida”. Agora a classe média branca sentia o mesmo. “Entre num trem”, escreveu Reich, escolhendo uma das imagens favoritas dos pessimistas culturais, “e veja os rostos pálidos, deprimidos. Não olhamos com muita freqüência para os rostos na América, menos ainda para os rios arruinados e as colinas devastadas.”

Contudo Reich assegurava aos leitores que “uma revolução está para acontecer” e “trará um relacionamento renovado do homem com ele mesmo, com os outros homens, com a sociedade, com a natureza e com a terra”. Na verdadeira forma nietzschiana, essa revolução será liderada pelos jovens. Agindo como os portadores da vitalidade pura, a juventude norte-americana quebrará os laços artificiais da sociedade tecnológica com o *rock*, as roupas e os penteados e a liberdade sexual, assim como o seu instinto para a natureza. Muitos como a juventude alemã ou Martin Heidegger, os “membros de uma nova geração procuram a praia, os bosques e as montanhas”. Ecoando um tema ariano antigo, Reich acrescentou que “a floresta é o lugar de onde eles vêm, é o lugar onde eles se sentem mais próximos de si mesmos, é renovação. A natureza não é algum elemento estrangeiro. A natureza é eles”.³⁷

Todavia o pensador que separou definitivamente o pessimismo ecológico das suas associações sangue-e-terra e o dirigiu para um pilar da “nova esquerda” foi Murray Bookchin. Admirador da tradição anarquista do século XIX e estudante dos primeiros críticos antitécnicos, como Lewis Mumford e Paul Goodman, Bookchin abraçou a idéia de Marcuse de que a sociedade da pós-escassez representou profundamente um novo e perigoso avanço para a civilização. Em 1966, Bookchin publicou *The Crisis of the Cities* (A crise das cidades), no qual previu que as cidades industriais da América estavam se expandindo “como um câncer desenfreado” pelo interior, destruindo o deserto, a terra agrícola e as vias fluviais. Ele alegava que a civilização tecnológica

estava colocando “um fardo insuportável” sobre o meio ambiente ou aquilo que Lewis Mumford chamou “biosfera”.

Como Marcuse, entretanto, Bookchin também pensou que as tecnologias novas como a energia eólica pudessem colocar “a terra e a cidade em uma síntese ecológica e racional”. Para Bookchin e para radicais ambientalistas mais recentes, a tecnologia tem dois gumes. Um, afiado e bem definido, havia arruinado o meio ambiente e forneceu a força motriz do capitalismo industrial — automóveis, químicos, combustíveis fósseis e energia nuclear. O outro, mais suave, não só preserva os recursos naturais, mas também enfraquece as bases das forças do capital concentrado de larga escala. Isso inclui as tecnologias pré-industriais de todos os tipos, as energias solar e eólica e, para alguns recém-convertidos, os computadores pessoais.*

De todas as ramificações da “nova esquerda”, o ambientalismo provou ser a mais bem-sucedida. Em 22 de abril de 1970, sua popularidade tomou forma oficial com a celebração do Dia da Terra. Em cena, lembrando o encontro do movimento da juventude alemã de 1913 nos montes Meissner, milhares de estudantes, *hippies* e adolescentes se aglomeraram em aulas e reuniões. A onda do entusiasmo popular atraiu grupos de preservação tradicionais e colocou figuras provenientes dos movimentos antipoluição, como Barry Commoner, Paul Ehrlich e René Dubos, em permanente evidência. O movimento obteve apoio do *establishment* político norte-americano, incluindo o presidente Richard Nixon. Seu organizador original, o senador Gaylord Nelson, do Wisconsin, explicou que “o Dia da Terra pode ser um ponto decisivo na história americana. Este pode ser o nascimento de uma nova ética americana, que rejeita a filosofia limitada de que o continente foi colocado aqui para o saquearmos”.³⁸

A partir de 1970, o Congresso ordenou uma série de leis e regulamentações ambientais gerais, começando com a Lei do Ar Puro. Apenas sete meses depois do Dia da Terra, o presidente Nixon criou o Departamento de Proteção Ambiental, encarregado de tratar “da qualidade do ar e da água e das emissões poluentes como parte de um único problema”. Ao mesmo tempo, o movimento ambiental recebeu uma pronta transferência de energia da “nova esquerda”. Grupos como o Conselho de Defesa dos Recursos Naturais (fundado em 1970) e o Fundo de Defesa Ambiental apontaram o caminho, fazendo *lobby*

*O grande porta-voz da tecnologia “branda”, Fritz Schumacher, era um refugiado alemão antinazista, que sustentou muitas das mesmas idéias volta-à-terra dos seus compatriotas de direita. Seu livro mais famoso, *Small is Beautiful* (O pequeno é bonito — 1973), é um compêndio das visões ambientalistas no estilo Weimar.

agressivamente no estilo dos grupos defensores dos direitos civis nos anos sessenta. Organizações de preservação antiquadas como o Sierra Club, Audubon Society e Wilderness Society admitiram novos membros radicais, que ditariam a agenda do ambientalismo durante as duas décadas seguintes.

Ainda outros grupos, como o Greenpeace (fundado em 1971), aliaram-se mais abertamente a militantes políticos de esquerda na ação direta contra os “inimigos do meio ambiente”, como os caçadores de focas e engenheiros nucleares. Como seus companheiros alemães do período entreguerras, o Greenpeace rejeitou a sociedade capitalista e as categorias políticas tradicionais. Entretanto gozou de mais sucesso com a juventude esquerdista européia (como fez o Partido Verde alemão ambientalista, que concorreu com sua primeira lista de candidatos em 1977). Outros deram atenção novamente às raízes anarquistas de Bookchin. Exigências antitécnicas de um retorno à terra geraram várias comunidades experimentais — pelo menos 2.034 por volta de 1970. Algumas dessas comunidades *hippies* levariam sua rejeição das convenções de sociedade moderna a extremos inesperados, como a “família” assassina de Charles Manson na Califórnia e a Jonestown de Jim Jones na Guiana.* Porém naquele momento eles pareciam apoiar a conclusão de Charles Reich de que a mocidade estava a ponto de renunciar voluntariamente ao capitalismo ocidental alienante e à sociedade tecnológica por uma existência mais natural e mais pura.³⁹

Na segunda grande celebração do Dia da Terra, em 1990, a crítica do pessimismo cultural ao capitalismo tecnológico foi aceita em grande parte pela sociedade americana tradicional. Muitos grupos ambientais ainda estavam insatisfeitos com a falta de uma mudança mais radical. Dennis Hayes, o primeiro organizador dos eventos de 1970, lamentou: “Como pudemos ter lutado tanto e ganhado tantas batalhas apenas para estarmos agora prestes a perder a guerra?”⁴⁰ Outros chegaram a afirmar que toda a premissa do ambientalismo tradicional — nos termos de Lester Brown, do Worldwatch Institute, “tornar a sociedade industrial segura para a vida humana” — não fazia parte da solução mas do problema.

Por vários anos, figuras como Bookchin e o filósofo norueguês Arne Naess reclamaram uma direção totalmente diferente para o ambientalismo. “Há políticos em potencial neste movimento”, escreveu Naess em 1973, “que não deveriam ser negligenciados e que têm pouco a ver com a poluição e a redu-

*Ou em uma ramificação mais recente, o Ramo Davidiano de David Koresh.

ção dos recursos.” Naess lamentava que esse ambientalismo tradicional “não perguntasse que tipo de sociedade seria a melhor para manter um determinado ecossistema”. Ao contrário, ele apelou para uma nova direção, a qual chamou de “ecologia profunda” (ou ecologia mental), que corrigiria os pressupostos culturais que geraram a poluição em primeiro lugar. Como o monismo de Haeckel, a ecologia profunda de Naess significava o abandono de uma visão antropocêntrica do ambiente por uma visão “biocêntrica”. Tal qual a filosofia da existência de Heidegger, isso envolvia não apenas uma transformação da sociedade mas do próprio homem. “O ego moderno ocidental”, explica Naess, “é definido como um ego isolado lutando restritamente por uma satisfação hedonística ou (...) pela salvação individual nesta vida ou na próxima.” Essa falsa auto-imagem “nos rouba do começo da nossa busca por nossa única humanidade espiritual/biológica” através da unidade com a natureza.⁴¹

Murray Bookchin em *The Modern Crisis* (A crise moderna) apontou o desafio de fugir à “sociedade de mercado e a mentalidade viciada que ela cria” do homem moderno. A poluição, a degradação industrial do meio ambiente, a chuva ácida, o aquecimento global e o militarismo nuclear em uma escala maciça foram todos produtos notórios do capitalismo ocidental. “O capitalismo, eu sustentaria, é o câncer da sociedade.”⁴² Repetindo Heidegger, Bookchin afirmou que o capitalismo reduz a mercadorias todas as relações entre os seres humanos, e entre estes e a terra. O capitalismo “explora e ameaça destruir todo o domínio social que nutriu os laços de mutualidade e preocupação coletiva”.

Como consequência, o capitalismo deixa um rastro de destruição ambiental e cultural. Os Estados Unidos, observa Bookchin, são “a sociedade mais analfabeta, mais mal informada do mundo desenvolvido”. Recordando inconscientemente a descrição feita por Gobineau da França nos idos de 1850, Bookchin declara: “A vida cotidiana ganhou características quase bovinas. A sociedade é pouco mais que um pasto e as pessoas um rebanho pastando trivialidades e atividades insignificantes.”⁴³ Enquanto isso, “as sociedades denominadas socialistas como a União Soviética e a China” terminaram na mesma condição por causa de sua aceitação da imagem do homem como um ser econômico. Ao contrário, a sobrevivência humana requer uma nova “postura ética”, que ele chamou “ecologia social”. Esta era uma filosofia de “participação” na qual “os animais e as plantas nutrem a sobrevivência, a fecundidade e o bem-estar um do outro” de um modo não-competitivo. Isso celebra a “diferenciação” das espécies e a variedade natural “sem dispor as diferenças numa ordem hierárquica”.⁴⁴

A ecologia social de Bookchin exhibe quase todas as características da evolução monística de Haeckel. Ela considera “a vida como sendo ativa, interativa, reprodutora, relacional e contextual”. Ela vê a mudança como um processo orgânico, e não mecânico ou linear, de modo que “cada forma emerge de sua predecessora — a última e mais complexa geralmente incorporando as primeiras e mais simples, seja internamente” — como no caso do desenvolvimento embrionário, um exemplo favorito de Haeckel — “ou como parte de uma comunidade”. Dessa ecologia social surge um ideal comunitário igualitário, no qual todos os membros, homens e mulheres, ricos e pobres, brancos e não-brancos, compartilham o mesmo espírito comunal. Essa biocomunidade harmoniosa contrasta com a dinâmica da sociedade civil que é profundamente antinatural, de acordo com Bookchin (apesar de alegar, ao modo iluminista, que segue as leis da natureza). Em vez disso, as sociedades primitivas e pré-capitalistas se apresentam como o novo modelo para o futuro.

Para Bookchin, o homem primitivo e a natureza formavam uma matriz rica em “fecundidade e bem-estar”. Homens e mulheres tomavam parte igualmente (como o iroquês de Gary Nash), exercendo um papel realmente participativo na tomada das decisões. Eles entenderam os perigos do individualismo competitivo e, portanto, evitaram o comércio e pronunciaram o lucro de mercado como um pecado.⁴⁵ Num certo sentido, Bookchin admira o Iluminismo pela mesma razão que Haeckel, porque ele “trouxe a mente humana do céu para terra, do reino do sobrenatural para o natural”. Ele “promovia uma visão secular perceptiva para o obscuro mundo mítico que supurou no feudalismo, na religião e no despotismo real”. Entretanto “o capitalismo deformou essas metas”.⁴⁶ Ele transformou a “razão num racionalismo industrial cruel concentrado na eficiência e não na intelectualidade generosa (...) usou a ciência para quantificar o mundo e dualizar o pensamento e o ser (...) usou a tecnologia para explorar a natureza, inclusive a natureza humana”. Como Adorno escreveu em *Dialética negativa*: “Nenhuma história universal parte da selvageria para o humanitarismo, mas há uma que vai do estilingue à bomba de megaton.”

Entretanto o perigo mais imediato que Bookchin constatou em 1987 era esse da mudança econômica e tecnológica que poderia melhorar a vida das pessoas sem forçar qualquer revisão cultural fundamental. Bookchin defendia a necessidade de uma revolução genuína nas atitudes e nos valores, o que “alteraria toda a linha do tecido social, inclusive o modo como experimentamos a realidade”. Bookchin olhou adiante para uma futura “sociedade ecológica estruturada em torno de uma Comuna de comunas confederativas, todas

talhadas para se ajustar ao ecossistema e à biorregião em que está localizada". Todos se ocuparão da agricultura orgânica, das energias solar e eólica. Novas tecnologias seriam empregadas de um "modo artístico", deixando o tempo livre para outras atividades: "jardinagem, artesanato, leitura, recitais", e a agricultura experimental múltipla para a diversidade biológica. A noção de propriedade, até mesmo de propriedade coletiva, desaparecerá, substituída por uma "proposta holística de uma economia ecologicamente orientada". Ao contrário, "todo mundo funcionaria como um cidadão, não como um ego interessado em si mesmo", comprometendo-se com um sentimento de harmonia com a comunidade — e com a natureza.⁴⁷

As idéias de Bookchin devem muito à tradição do socialismo utópico; entretanto o camponês bem desenvolvido de Friedrich Ratzel, assim como as aspirações entusiasmadas do movimento jovem alemão, também fizeram um aparecimento obscuro no comunismo biorregional. E agora havia um vínculo vivo com as raízes orgânicas do homem: as sociedades primitivas existentes no mundo inteiro. Para o escritor ambientalista Edward Abbey, "uma raça superior" é a comunidade humana que "causou menos estragos à terra, às outras formas de vida, aos humanos e uma à outra". Por esse padrão, concluiu Abbey, "as únicas raças superiores seriam os aborígenes da Austrália, os boximanes da África e talvez os hopi do Arizona".⁴⁸

O pessimismo tecnológico do movimento ecológico inverteu a relação entre sociedade e meio ambiente definida por Toynbee, até mesmo voltando Thomas Buckle e Hegel. Eles sustentavam que a luta para dominar e controlar a natureza predomina nas primeiras fases da civilização; posteriormente, mais esforços do homem, se não a maioria deles, são dirigidos para o aperfeiçoamento dos próprios poderes. Agora Bookchin e outros estavam afirmando que a história "ocidental não foi um avanço unilinear de um estágio para outro (...) em uma ascensão tranqüila para o controle sempre maior sobre" a natureza. Pelo contrário, acusa ele, "a pré-história pode ter admitido alternativas antes do aparecimento das sociedades guerreiras patriarcais (...) que poderiam ter assistido a um desenvolvimento social mais benéfico do que esse que formou a nossa própria história".⁴⁹

O ecologista vê a civilização prioritariamente como uma luta deliberada contra a natureza, e desnecessária. Outro discípulo de Haeckel, Oswald Spengler, escreveu que a civilização é "a morte sucedendo a vida (...) mundos-cidades petrificantes sucedendo a mãe-terra". Essa também se torna a história do ecologista. Os antepassados distantes do homem ocidental expri-

miram “uma relação orgânica com a natureza” que a civilização moderna apagou. O homem moderno é um *retardatário* cuja eflorescência civilizada nega a vitalidade. Da mesma maneira que a descoberta de Colombo do Novo Mundo simbolizou, para Spengler, o nascimento da vontade faustiana de expansão e espaço, assim a intrusão dele entre os povos nativos da América do Norte pareceu para os novos ecologistas o ponto de partida da pilhagem do planeta na história ocidental. O homem branco é o retardatário arrombador de portões — e os portões que ele arromba são os portões do paraíso.

Essa dívida para Spengler e para o pessimismo cultural permanece desconhecida em *A conquista do paraíso* (1990), de Kirkpatrick Sale. Só que Sale insere Colombo explicitamente como o homem faustiano e cita *Doutor Fausto* de Christopher Marlowe:

*Ó que mundo de lucro e prazer,
De poder, de honra, de onipotência...
Todas as coisas que se movem entre os pólos silenciosos
Devem estar sob as minhas ordens.*

Colombo, conclui Sale, “é a figura que acima de qualquer outra forneceu o legado pelo qual a civilização européia veio a dominar o mundo americano durante cinco séculos com conseqüências, hoje percebemos, que envolvem nada menos que questões de vida e morte”.⁵⁰ Para Sale, 1492 era o começo da vitória do europeu sobre a natureza por meio da degradação e da exploração. Ele argumenta que “esse foi o tipo de vitória na qual a América foi alicerçada”.

A América pós-colombiana se tornou um “campo de batalha”, não tanto entre europeus e índios, mas entre o homem ocidental e o meio ambiente. Os europeus transformaram os produtos da terra em mercadorias — ouro, prata, açúcar, madeira, tabaco, algodão. A abertura do Ocidente se transformou numa longa catástrofe ambiental. “Seu beneficiário opulento” foi a civilização européia; seus impérios ultramarinos permitiram ao homem europeu “multiplicar, prosperar e dominar a terra como nenhuma espécie jamais fez”.⁵¹ Para Sale, os europeus odeiam a natureza; eles eram destituídos de vida. Os povos por eles conquistados, por outro lado, os nativos americanos, refletiam um vitalismo cultural superior — não apenas em seus atributos artísticos mas também em suas instituições sociais e morais. Essa é uma nova direção surpreendente para o pessimismo cultural, porém típica dos ambientalistas radicais: a principal vantagem do homem primitivo não é que ele seja rude e vital mas

sim que ele é sofisticado e avançado, pelo menos em seus entendimentos com a mãe-terra.

O índio de Sale se encaixava nesse novo estereótipo. Eles são bem-nutridos, desfrutam a igualdade entre homens e mulheres, dispõem de sistemas de agricultura, medicina e até mesmo de tecnologias superiores às daquelas dos europeus.* Quaisquer que fossem as guerras que enfrentassem, eram invariavelmente pequenas e moderadas. Os nativos americanos de Sale são selvagens verdadeiramente nobres: eles até têm a percepção de serem uma energia eficiente. Acima de tudo, suas vidas são governadas por uma religião que dita um equilíbrio com a natureza e com a biosfera e não possuem noção destrutiva do progresso humano ou mesmo de melhoria. Isso permanece em oposição direta ao recém-chegado bárbaro branco, sujo e malcheiroso, violento e hipócrita, nascido de “uma cultura que não sabe que a terra está viva e que somos todos irmãos diligentes”.⁵²

Kirkpatrick Sale, como Bookchin, rejeita a idéia de que a civilização é de algum modo o desenvolvimento ou a transformação inevitável de um estágio inicial da cultura primitiva. A sociedade primitiva desfrutava uma *Kultur* que não tem vínculo conceitual com a *Zivilisation* e assim permanece incontaminada por seus valores superficiais. Realmente, qualquer instinto que pudesse produzir tal impulso destrutivo é cuidado por uma espiritualidade que é, novamente, não antropocêntrica mas biocêntrica, ou seja, considera o homem a criatura insignificante que ele é de fato. O ambientalismo radical não repudia a idéia do aperfeiçoamento do homem e do homem enquanto ser social (isto é, com certas necessidades individuais — físicas, morais, culturais — que devem ser satisfeitas em cooperação com outros para que ele seja feliz). O pessimismo cultural já havia concluído essa tarefa — um passar de olhos em Nietzsche ou Sartre ou até mesmo em Rousseau deixa isso claro.

O ecologista radical vai mais longe ao afirmar que mesmo tendo tais necessidades os seres humanos *não se preocupam*. A ecologia profunda alega que “as necessidades materiais vitais do homem” são realmente muito menores do que “a sociedade tecnocrática industrial” nos leva a crer. Podemos facilmente comer menos, beber menos, fazer menos — e decerto pensar e desejar menos. Bookchin invoca a imagem da colmeia como a comunidade ideal, em que o indivíduo está completamente perdido dentro do funciona-

*O arco e a flecha sendo superiores ao mosquete pelo fato de serem mais seguros para o usuário — teste da OSHA (Occupational Safety and Health Administration — Administração de Segurança e Saúde Ocupacional) de progresso tecnológico.

mento do todo orgânico. Pelo contrário, o que importa é a relação do homem com uma natureza não humana. E já que os atributos que fazem a vida civilizada — sentimento de posse, interesse próprio racional expresso na troca mercantil, desejo de atividades culturais como uma saída para nossas emoções — nos colocam na base do fechamento do círculo de Commoner, eles precisam ser suprimidos, como o são (ou pelo menos parecem ser) nas “sociedades orgânicas” dos povos primitivos onde o comércio é um pecado e a auto-afirmação um mal.⁵³

Se os ecologistas tendem a se interessar mais pelos índios hopi, pelos caçadores de Bornéu ou pelos exploradores de matas de !Kung San do que nas grandes civilizações não-ocidentais do afrocentrismo ou do orientalismo, é porque esses sobreviventes da Idade da Pedra “permanecem como uma alternativa para o complexo da civilização”. Povos como os chineses e os zulus, os astecas e os maias, todos deram o passo decisivo para o ciclo da autodestruição da civilização. Em um sentido profundo, eles atraíram a degradação que sofreram nas mãos do homem branco. Os povos indígenas da floresta tropical e das planícies de savanas, por outro lado, mantêm a sua inocência primitiva. Como tal, eles servem a um propósito político importante, como modelos para a antitécnica, a sociedade sem crescimento do futuro. “O caminho para a modéstia ambiental não é utópico”, diz Chris Manes, ativista radical, “está sendo vivido neste instante por milhões de povos tribais ao redor do mundo.”⁵⁴

Para Stanley Diamond em *The Search for Primitive* (A procura pelo primitivo), “a busca por um modo primitivo de vida” não é restrita a ecologistas ou românticos ecoturistas, mas é “consoante com as necessidades humanas fundamentais”. É a civilização, declara ele, que está fora de sintonia:

A civilização pode ser considerada um sistema internamente desequilibrado; a tecnologia, a ideologia ou a organização social estão sempre inconsistentes entre si — é isso que impele o sistema ao longo de uma rota determinada. Nosso sentido de movimento, de sermos incompletos, contribui para a idéia de progresso.

Como consequência, conclui triunfalmente, “a idéia de progresso é genérica para a civilização”.⁵⁵

Essas idéias levam Jerry Mander a alegar em *In the Absence of the Sacred* (Na ausência do sagrado — 1991) que o modo tribal de vida não é resultado

da ignorância, mas de uma rejeição consciente da tecnologia, da ciência e de seus pressupostos culturais (a produtividade, a ética profissional, o domínio sobre a natureza). Em outras palavras, não é que os iroqueses ou os uruburus não possam construir aeroportos ou reatores nucleares, mas sim que, em um nível profundo, eles escolheram *não* fazer desse modo. Os nativos americanos contentes e despretensiosos, “vivendo alegremente no planeta” e partilhando a generosidade da natureza baseados em “uma filosofia antiga, alternativa e natural”, apontam o caminho para o futuro do homem: “São as sociedades nativas e não a nossa que guardam a chave para a sobrevivência.”⁵⁶

Até mesmo para Rousseau a harmonia primitiva com a natureza fora apenas um sonho, um ideal na melhor das hipóteses. Porém os pessimistas culturais ecológicos afirmam que os próprios processos da sociedade civil trarão isso à tona, graças à autodestruição da tecnologia e à reversão inevitável das condições primitivas. Em *Good News* (Boas notícias — 1980) o escritor naturalista Edward Abbey previu que “o Estado industrial-militar desaparecerá da superfície da Terra dentro de cinquenta anos”, seguidos pelo “triunfo do amor, da vida e da rebelião”. Abbey ajudou a inspirar o movimento do Earth First! (A Terra em Primeiro Lugar!) com o seu romance de 1975, *The Monkey Wrench Gang*, no qual um grupo de ambientalistas renegados impede a construção de uma estrada através do deserto sabotando caminhões, tratores e outros equipamentos. Os integrantes da quadrilha imitam as guerrilhas vietcongues, até mesmo ao ponto de recorrer a armas de fogo para escapar à captura. Edward Abbey não deu nenhuma desculpa quando o Earth First! transformou a sua mensagem em ação direta; ele até compôs o manual de ecopanfletagem oficial, o *Eco-Defense* (Ecodefesa). Num sentido profundo, ele é o irmão intelectual do Unabomber. As fantasias criadas por Abbey em seus escritos o Unabomber traduziu em ações.

Abbey defendeu uma rejeição total e radical do que ele chamou de “sifilização”. Suas imagens dominantes da sociedade moderna são da ausência de vida. Uma visita à baixa Manhattan em 1956 levou Abbey ao espetáculo do “esplendor congelado e sepulcral: um espetáculo medroso e desumano, mais próximo do Vale da Morte e do Skull Canion do que da habitação humana”. Mais tarde ele escreve: “Nossa civilização entrou obviamente em sua fase tiberiana — a massa de bárbaros no Leste [isto é, na União Soviética e na China] apenas esperando.”⁵⁷

Como o Capitão Nemo, Abbey sentiu o poder vital da natureza orgânica,

na qual a presença de homem é abalada e perturbada.* Abbey estava bem ciente dos seus próprios vínculos com a tradição do pessimismo cultural: “Heidegger na sua cabana alpina. Zaratustra na sua caverna. Jesus no deserto. Nietzsche sozinho na sua loucura.”⁵⁸ Ele rejeitou os apelos sentimentais humanitários dos outros ecologistas (“não se pode mudar natureza humana sem mutilar os seres humanos”) e atacou o Estado do bem-estar social (Welfare State) norte-americano com a mesma emoção com que atacou o “Estado de guerra” (Warfare State). Ele também fantasiou a respeito de revidar. Viajando em 1959 para Glen Canyon, que logo seria represado em um lago, Abbey meditou:

Quanta dinamite, alardeamos um ao outro, quanta dinamite será necessária para destruir a represa? Como é delicioso e justo, imaginamos, ter a nossa dinamite bem integrada no sistema de cabos elétricos da represa, que quando o presidente ou o secretário do Interior e o governador, juntamente com os seus enxames de subalternos, a imprensa e as hordas de turistas (se reunissem), seria o dedo branco e gorducho do maior mandachuva, pressionando o botãozinho preto (...) que explodiria em pedaços ele mesmo, os seus convidados, os turistas, a ponte, e a represa do Glen Canion.⁵⁹

Pouco antes de sua morte, Abbey teve a visão, como Volney, de uma nova civilização pós-moderna emergindo dos escombros da velha, que consiste em “povos humanos difundidos em um modesto número que vive da pesca, da caça, de armazenar alimentos, da agropecuária em pequena escala” que “se juntarão anualmente nas ruínas das grandes cidades em festivais anuais de renovação moral, espiritual, artística e intelectual...”.⁶⁰ É evidente que alguma catástrofe não mencionada por eles reduziu um planeta superpovoado para permitir que o paraíso arcaico de Abbey existisse. Todavia, novamente, a destruição catastrófica, sobretudo se auto-induzida, nunca é má notícia para o pessimista cultural. Ela representa a oportunidade — como parte da herança apocalíptica do pessimismo.

*“Observando o panorama de luz, espaço, pedra e silêncio”, escreveu Abbey, ao visitar um lugar no rio Colorado onde um suicida se jogara, “estou inclinado a felicitar o morto por sua escolha de sair do mundo; teve bom gosto. Ele teve sorte — invejo sua maneira de ir; de morrer só, em uma pedra sob o sol à margem do desconhecido, como um lobo, um grande pássaro, a mim parece, realmente, uma grande sorte.” Citado em Rik Scarce, *Ecowarriors*, Chicago, 1990, p. 243.

VERDES HISTÓRIAS UNIVERSAIS: JEREMY RIFKIN E ALBERT GORE

O pessimismo ecológico nos brinda com uma “história universal” anticivilizada. *Além do bife: ascensão e queda da cultura do gado* (1992), de Jeremy Rifkin, faz o mesmo, mas ao contrário. Em vez de as comunidades agrárias do homem suplantarem suas antigas comunidades nômades, selando assim a ruína do planeta por seu apetite por acres aráveis, é a comunidade agrícola que vive alegremente na terra. O homem agrário forma uma sociedade pacífica, vegetariana, venerando a vida e não a tirando. O intruso nesse Jardim do Éden, teoriza Rifkin, é o pastor nômade com os seus rebanhos errantes e a tecnologia do cavalo. Ele saqueia os vizinhos na sua ganância por gado; a terra é para ele o seu livre alcance — o seu “império de liberdade”, como outrora. “Muito da história ocidental”, Rifkin escreve, “é um relato da luta que acontece entre dois grupos, um pastor e o outro agricultor, o primeiro dependendo da grama, o outro do grão”, com uma vantagem para o primeiro.⁶¹

Quando os cavaleiros Kurgan desceram ao Crescente Fértil vindo das estepes centrais asiáticas em 4000 a.C., alega Rifkin, eles impuseram o seu caráter às terras conquistadas. “Muito independentes, militaristas, desarraigados, ambiciosos e utilitários (...) eles foram os grandes invasores, os cavaleiros temidos do Norte.” Eles também eram protótipos capitalistas, desejando impiedosamente “capturar, possuir e explorar” a terra.⁶² E quem eram esses nômades? Os indo-europeus: os germanos, os romanos, os gregos, os brâmanes hindus e os persas — os arianos de Gobineau, na verdade. Assim, o guerreiro ariano apresenta-se ainda de outra forma, nessa época, em um disfarce pouco conhecido de agente da *Zivilisation* e não da *Kultur*.

Esses conquistadores arianos “boiadeiros” (Rifkin gosta de salientar que a palavra batalha em sânscrito significa “desejo por gado”) prepararam “o terreno para o capitalismo moderno e para a era colonial na história do mundo”. Rifkin sustenta que “uma nova forma radical de economia estava sendo preparada para o palco mundial, inicialmente baseada na aquisição impiedosa e posteriormente justificada pelo interesse próprio puro”. De Átila o Huno aos conquistadores espanhóis organizados e à cultura de consumo de carne vermelha na Inglaterra comercial do século XVIII (onde “o gosto pela gordura era sinônimo de gosto pela opulência, poder e privilégio”), uma herança cultural de “arrebanhamento” e coragem bélica apontaram o caminho para a dominação ocidental do globo.

Como uma praga carnívora, ela espalhou seus rebanhos de gado flatulento, produtor de gás metano, pela massa de terra eurasiática e americana. Até mesmo no século XIX a fábrica de embalagem de carne vermelha teve o seu lugar na história mundial, como antepassado do processo industrial moderno: ela foi uma “linha de “desmontagem” funcionando dentro de “uma estrutura utilitária, voltada para o lucro”.⁶³ Hoje, Rifkin conclui, “eles enfileiram McDonalds em cidades ao redor do mundo, o espírito utilitário da era sufocando quaisquer restrições que poderiam admitir sobre a barganha faustiana na qual estão inseridos”. Rifkin até mesmo cita um executivo japonês que disse: “Se comermos hambúrgueres por mil anos, nós nos tornaremos loiros. E quando ficarmos loiros, iremos conquistar o mundo.”⁶⁴

Enquanto isso, o homem e a terra pagam o preço — pelo desmatamento, aquecimento global, alto colesterol combinado com a fome em massa, sem mencionar a glorificação da violência do boiadeiro — como o império do gado de Rifkin se volta para fronteira da violência de Gary Nash e Richard Slotkin. Em resumo, a capacidade tecnológica do homem ocidental mostra ser uma função de sua cultura corrupta, em vez de o contrário (como os velhos pessimistas culturais como Nietzsche e Marcuse sustentaram). Isso torna possível, para o ecopessimista, invalidar os esforços culturais não apenas do homem ocidental mas também do restante da espécie. Isso é justamente o que Albert Gore fará em *Earth in the Balance* (A terra na balança).

A contribuição de Gore, como o antigo livro do senador George Mitchell, *World on Fire* (Mundo em chamas), demonstra como as difundidas premissas do pessimismo ambiental aconteceram tanto em suas formas liberais tardias quanto nas suas formas mais radicais. *Earth in the Balance*, de um modo autoconsciente e mesmo sério, é também filosófico; ele trata tanto da natureza e da origem da cultura ocidental quanto do meio ambiente. Os nomes Nietzsche, Heidegger, Fromm, Adorno e Sartre não adornam suas páginas, mas a presença deles é palpável.* Sua visão pessimista da cultura ocidental leva a um julgamento adicional por parte de Gore. Não é apenas o homem ocidental, mas os seres humanos como seres racionais que são enfim os culpados: seus impulsos como criaturas sociais e portadoras da cultura *em qualquer nível* garantem a sua autodestruição. Por meio dessa retirada morosa, o medo da decadência do Ocidente conduz inevitavelmente a uma rejeição do mesmo processo já defendido pela idéia de civilização.

*Contudo os nomes de Walter Benjamin e Merleau-Ponty estão presentes. *Earth in the Balance*, pp. 203, 384.

O termo “civilização” aparece constantemente em *Earth in the Balance*. Para Gore, a civilização se iguala à tecnologia; elas são essencialmente uma e a mesma coisa. O processo da civilização envolve a alienação progressiva dos seres humanos de seu ambiente natural, até que se alcance a condição desperada de hoje. “A civilização moderna industrial, conforme organizada hoje, está colidindo violentamente com o sistema ecológico do nosso planeta.” Seu “imenso poder tecnológico” constituiu uma agressão “feroz” e consciente ao planeta e aos seus recursos. Agora as velhas premissas nas quais baseou-se o crescimento da civilização moderna verificaram-se vazias; a destruição de todos os seres vivos pode apenas ser evitada por uma troca de valores da própria civilização.⁶⁵

Até agora, muito familiar. Contudo a civilização moderna de Gore também é a civilização de Nietzsche, distorcendo e destruindo o poder espiritual humano e o sentido da santidade do mundo ao nosso redor. Isso é leviano; “a busca de felicidade e do conforto” são valores supremos, juntamente com “o consumo de um fluxo infinito de produtos novos e brilhantes”. Isso nos leva “a esquecer o que realmente sentimos e abandonar a procura de um propósito autêntico e de sentido para nossas vidas”. A civilização também é inautêntica no sentido de Sartre e Heidegger, encurralada na “destruição frenética do mundo natural” e na “obsessão pelos substitutos inautênticos para a experiência direta com a vida real”.

Como em Bookchin, os papéis sexuais modernos, com a “dominação” do macho sobre a fêmea, são o produto notório dessa separação do homem ocidental da natureza. Gore chega a comparar o Ocidente moderno a uma família disfuncional, cujas crianças deformadas — nós mesmos — não podem se separar das ilusórias satisfações que ela oferece: “A comida na prateleira do supermercado, a água nas torneiras em nossas casas, o abrigo e o sustento, a roupa e o trabalho determinado, o nosso lazer e até mesmo nossa identidade — tudo isto nossa civilização provê, e nós nem ousamos pensar em nos separar de tal benefício.”⁶⁶ Disfuncional ou doente — o elemento nietzschiano é óbvio. A moral (no sentido de Nietzsche) dessa família disfuncional, “as regras não escritas que regem nossa relação com o meio ambiente”, foi herdada e “transmitida de uma geração para outra” desde Descartes e a revolução científica. Todavia as verdadeiras origens, Gore nos revela, remetem mais longe ainda, a Platão e aos gregos e à herança racional fatal que talharam a metafísica ocidental e a ciência.

Inspirada pelo exemplo de Platão, “a nova pessoa moderna apontou decisi-

vamente para cima”, explica Gore, “longe da natureza, longe da terra”. Esse esquecimento do Ser, como diria Heidegger, marca a mais importante “mudança fundamental no pensamento ocidental — a qual em um sentido muito real marca o início da história moderna”. Proporcionando aos seres humanos um domínio crescente sobre a natureza e a matéria, essa *Zivilisation* espiritualmente morta prejudica “a capacidade de sentir nossas ligações com o mundo natural”. Separando a mente do corpo, e o Outro do “eu”, o homem ocidental se tornou o que Descartes disse que ele era: um fantasma na máquina. Às vezes Gore pode até lembrar Bergson e lamentar a perda de “uma ligação direta com a vivacidade, a vibração e a vitalidade do restante do mundo natural”.⁶⁷ Para compensar a sua vacuidade espiritual, o homem começa uma agressão frenética à própria terra; isso lembra a descrição de Adorno do antissemitismo em *Dialética do esclarecimento*, no qual aqueles “que têm que pagar por sua energia com uma alienação intensa da natureza” podem encontrar alívio somente “oprimindo o fraco” — neste caso, a própria natureza. A poluição, o aquecimento global, a redução da camada de ozônio são os resultados notórios.

O vitalismo romântico antiquado também aparece no livro de Gore, em um disfarce especificamente ecológico: a falsa tese de Gaia, que causou um impacto profundo no seu pensamento. Essa é a teoria de James Lovelock e outros, que o planeta Terra está literalmente vivo, a biosfera formando um único organismo com um princípio de vida e mecanismos auto-reguladores que compõem sua ecologia. Essa força vital unificada e unificadora, evidentemente, existia 3,5 bilhões de anos antes do aparecimento do homem como uma espécie. Considerando-se o notável registro da humanidade desde então “sujando o ninho e colocando uma ameaça à vida total do planeta”, o terrorista de Gaia é levado a perguntar seriamente: “Há lugar para o homem no planeta?” Depois da devida reflexão, Lovelock é forçado a concluir que sim. Mas o ser humano é uma reflexão tardia, um retardatário intruso (não como o Colombo de Kirkpatrick Sale) com um propósito incerto no todo vivo de Gaia, que move e cresce sem lhe dar muita atenção: “Qualquer espécie que afete de modo negativo o meio ambiente está condenada, mas a vida continua.”⁶⁸

Para Gore, essa visão de uma Gaia vitalista invoca uma “resposta espiritual” à medida que ele reflete no “sentido mais profundo” da cruzada ambientalista. Ela o conduz a um tipo de panteísmo como o de Haeckel, no qual, “experimentando a natureza na sua plenitude — a nossa própria e a de toda a criação — podemos vislumbrar uma imagem infinita de Deus”. Essa verdade

vitalista, observa ele, se refletiu em todas as religiões do mundo (exceto, talvez, o cristianismo ocidental).^{*} Realmente, ao longo de *Earth in the Balance*, Gore aponta a religião e não a ciência como a fonte da verdadeira entrada na ordem vital da natureza. Até mesmo aquela velha fortaleza do vitalismo, a *Kultur*, falha nesta consideração; na verdade, logo ficará visível que a cultura feita pela mão do homem é o primeiro e maior inimigo da natureza.

O vitalismo de Gore, tal qual o de Haeckel, é totalmente biológico. Toda a cultura, não só a civilização ocidental mas até mesmo a do bom selvagem de Rousseau, permanece mais ou menos armada contra a ordem natural. Na antropologia ecológica de Gore, os seres humanos culturais começam com a produção de representações simbólicas do mundo na forma de mitos, pinturas de caverna e instrumentos de pedra pelos quais “aprendemos a manipular o mundo em si mesmo”. Cultura é poder sobre a natureza, estamos nós fazendo a ponta de uma flecha ou o lançamento de um foguete. “Sempre que *qualquer* tecnologia é usada para mediar a nossa experiência do mundo, ganhamos poder, mas também perdemos algo no decorrer disso”, a saber, a imediação do ser.⁶⁹

A tecnologia em suas formas modernas é apenas uma extensão extrema da tendência de toda cultura humana, até mesmo a mais primitiva, de ganhar poder sobre o ambiente. Nisso Gore concorda com a visão radical do zoólogo de Oxford, Jonathan Kingdon, em *Self-Made Man* (O homem que se fez por si mesmo — 1993), na qual toda a evolução biológica do homem é dirigida por sua “cobiça por novas ferramentas” e por tecnologia. Desde o seu surgimento a partir dos outros primatas, Kingdon conclui tristemente, o *Homo sapiens* tem sido o homem faustiano, seja como o explorador de matas na Idade da Pedra, como o aborígene cesteiro ou ainda como o esquimó caçador de focas, ele é um produtor de lixo nato de seu ambiente, cujo apetite insaciável para mudar e transformar a natureza o conduz, na idade pós-moderna, à iminente extinção.⁷⁰

Gore é forçado a concluir, de forma semelhante, que a ameaça ao planeta não é apenas a civilização ocidental, mas a civilização humana em si.⁷¹ Ele leva o pessimismo cultural a um novo extremo, concluindo que a comunidade humana estava condenada desde o seu mais remoto começo. A história mundial de Gore é a luta entre o homem e a natureza, mas agora é a natureza que estipula o passo, não o homem. A natureza, mais do que qualquer virtude ou vício do homem, se torna a força motriz do colapso das civilizações passadas e presentes.

^{*}Gore é vago neste último ponto. Compare *Earth in the Balance*, p. 265 com pp. 260-61.

Outros historiadores da geografia ambiental e humana fizeram recentemente a mesma alegação. O ecobiologista David Attenborough especula que a causa real da queda de Roma não foi um colapso moral, econômico ou político, mas o desmatamento.⁷² O próprio Gore entende o exemplo dos maias como uma parábola dos tempos modernos: uma cultura sofisticada e urbanizada, dominando a matemática e a astronomia, cuja revolução agrícola foi implacavelmente arrasada por um aquecimento global no século XI, acarretando mudanças climáticas e a erosão da terra. Essa mesma mudança climática, Gore especula, também derreteu os blocos de gelo que bloqueavam os *fiords* escandinavos, possibilitando aos vikings alcançar a Islândia e a América do Norte. Os *vikings*, as invasões germânicas, a ascensão do Egito e a queda de Micenas e Roma — as grandes mudanças históricas mundiais da historiografia romântica, todas elas acabam se provando impossíveis sem a permissão de Gaia, como era ela, e de clima favorável. Nessa história universal “verde”, também obtivemos nosso vislumbre final dos povos indo-europeus: se separando em sua grande migração não por causa de uma vitalidade interior ou inquietude racial qualquer, mas com o objetivo de escapar da seca nas estepes centrais asiáticas.⁷³

EPÍLOGO: O FIM DO HOMEM

Nos termos de Toynbee, o processo de desafio e resposta foi invertido. Olhando tanto para o desmatamento negligente de Roma, quanto para o abuso da China antiga de seus sistemas fluviais, ou ainda para o desmatamento contemporâneo das florestas tropicais, é a comunidade humana que coloca o desafio para a natureza e é o *élan vital* da natureza que fornece a resposta. Inundações, tufões, aquecimento global — Gaia revida. A imagem de Foucault do fim do homem, “um rosto desenhado na areia da praia”, assoma repentinamente como uma verdadeira possibilidade.

O movimento da Ecologia Profunda tem enfaticamente rejeitado qualquer idéia de que os seres humanos possuem mais direitos que qualquer outra espécie no planeta. Desde que a civilização humana assumiu o oposto, isso constitui um crime contínuo contra os direitos da terra. “Por milhares de anos, a cultura ocidental foi se tornando cada vez mais obcecada pela idéia de *domínio*”, escrevem os autores William Devall e George Sessions: domínio de ricos sobre pobres, de homens sobre mulheres, do Ocidente so-

bre as culturas não-ocidentais e do homem sobre a natureza. A Ecologia Profunda busca afastar essas ilusões sobre a dominação, em cujo lugar deve haver um “despertar do todo maior do que a soma de suas partes”, incluindo o todo da Terra. Citando Henry David Thoreau (e inconscientemente ecoando Michel Foucault), eles afirmam que o mundo “não é um lugar para o culto ao homem”.⁷⁴

Os princípios da Ecologia Profunda nos remetem novamente ao monismo de Haeckel. Não há diferença essencial entre os meios de vida humano e não-humano. A igualdade biocêntrica assume que “todos os organismos e entidades na ecoesfera, como partes do todo inter-relacionado, são iguais em valor intrínseco”. Seres humanos, macacos, baleias, tartarugas, abelhas e insetos formam uma única ecocomunidade. Arne Naess sugere que “o equilíbrio (entre os habitats humano e não-humano) por muito tempo pendeu em favor dos humanos”. “Agora temos que voltar ao equilíbrio para proteger o habitat de outras espécies.”

A renúncia radical da Ecologia Profunda às reivindicações humanas pelo planeta inspirou os fundadores do Earth First!. “Não basta salvar os dez por cento restantes de área agreste”, disse Dave Foreman, editor do correio de notícias do Earth First!, em uma conferência de ecologistas. “É tempo de restabelecê-los, de retomá-los.” Ele chega até a convocar um tipo de elite neogöbiniana, “uma sociedade de guerreiros que se levante na Terra e se lance à frente da destruição, agindo como anticorpos contra o vírus humano” que dominou o planeta desde o aparecimento de homem. Assim como seus companheiros do movimento radical dos direitos animais, os membros do Earth First! vêem a questão do deslocamento dos seres humanos para fora das áreas selvagens como algo fundamentalmente moral. O ecologista radical Bill Devall chegou a comparar o corte de árvores com o envio de judeus para Auschwitz. Alega-se que os grupos ambientais tradicionais sejam “cúmplices” nessas práticas criminais, uma vez que representam um “humanismo ambiental”, o que é uma das “últimas velas acesas do Iluminismo”.⁷⁵

Atos de desobediência civil — ecopanfletagem, tal como afixar cartazes em árvores das florestas do Noroeste de Pacífico ou seqüestrar e libertar animais de laboratórios — todos se tornaram “pontos de resistência” que fornecerão “o trampolim para desconstruir os valores aos quais a civilização concede privilégios, como o progresso”. Os radicais do Earth First! como Christopher Manes comparam explicitamente o seu programa à descentralização do humanismo ocidental de Foucault. Eles também estão bem atentos ao seu

impacto a longo prazo. Como Dave Foreman o coloca: “Acho que o papel de um grupo de vanguarda é, a princípio, descartar as idéias que são contestadas como absurdas ou ridículas, mas acabar vertendo para a corrente prevalente e se tornando mais aceito com o passar do tempo.” Este tem sido o caso com a tese de Gaia, para a qual os radicais agora fazem careta, por ser por demais amigável para os homens.⁷⁶

Esse extremismo despertou a ira de figuras mais pacíficas como Murray Bookchin que acusou o Earth First! de se viciar em “ecofascismo”.⁷⁷ Por outro lado, os German Greens toleraram a violência “contra objetos” — tais como grupos de direitos animais que jogam tinta em casacos de pele — como parte da desobediência civil. Em 1990, os ativistas do Earth First! demoliram as torres de eletricidade da Califórnia central em protesto “anárquico” contra o Dia da Terra (o símbolo do humanismo ambiental). Faltou energia para 140 mil consumidores; outros ativistas indicaram uma guerrilha contra os madeireiros do Noroeste. O elogio à violência não é desconhecido dos movimentos políticos que se originaram no pessimismo cultural: como os alemães nietzschianos e Frantz Fanon. Todavia o pessimismo ecológico do Earth First! tem ido muito além dos marcos territoriais da *Kultur* e da raça, até mesmo em suas formas multiculturalistas contemporâneas. O homem é a única criatura que *não está* arraigada no planeta. No fim ele “vive levemente na Terra” (nos termos de Jerry Mander), porque, como espécie biológica, ele é o retardatário indesejado. A sua presença anômala, alguns teorizam, pode até ter feito cessar a evolução biológica normal da espécies.⁷⁸

O homem, então, é o principal estranho, “sem tradição, totalmente trivial, sem religião, inteligente, estéril” — este é Spengler descrevendo o homem degenerado do mundo-cidade em *A decadência do Ocidente*. O *Homo sapiens* da Ecologia Profunda corresponde ao comerciante de Werner Sombart ou ao judeu capitalista de J. A. Hobson: um parasita, “uma ferrugem que se espalha como uma peste no planeta”, proclama o ativista da Ecologia Profunda, Gary Snyder, para quem a história humana é uma história de “pilhagem deste belo e precioso planeta”. E a solução final de Gaia para esta ameaça? “A Natureza poderá se reconstituir desde que o topo da cadeia alimentar seja podado — ou seja, nós.”⁷⁹ A ativista Judi Bari conclui: “Acredito que a Terra irá se levantar e livrar-se de nós (...). O fracasso da Terra em ser capaz de sustentar este tipo de vida causará o seu colapso. Estou certa de que a vida sobreviverá a isso”, e acrescenta, “mas não sei se os homens irão. Aliás, não sei se merecemos.”⁸⁰

Alguns radicais têm até mesmo levantado seriamente a hipótese de que a

humanidade é um vírus na biosfera que requer um antivírus. Este é a AIDS; Christopher Manes, em 1987, chamou o HIV “a solução necessária” para a destruição humana do planeta. “Parafraseando Voltaire”, diz ele, “se a epidemia de AIDS não existisse, os ecologistas radicais teriam que inventar uma.”⁸¹ Um recente campeão de vendas, de forma alguma uma peça de propaganda extremista, considerou os vírus altamente mortais, a exemplo do Ebola e do Marbug, como sendo parte da reação da biosfera contra “o parasita humano” e as “degenerações cancerosas” das sociedades industriais avançadas que continuarão a espalhar incessantemente os seus venenos infecciosos pelo planeta, a menos que sejam impedidas.⁸² Nesta última visão decadentista, não somente a sociedade moderna, mas o homem será, ele mesmo, em breve, final e misericordiosamente extinto. A destruição frenética de seu meio ambiente, a sua pilhagem do planeta, tudo chega a um fim; a tagarelice sem sentido da *Zivilisation* cessa.

A última palavra pertence ao discípulo inglês de Haeckel, D. H. Lawrence:

Birkin olhava a terra, à noitinha, e pensava: “Bem, se a humanidade for destruída, se a nossa raça for destruída que nem Sodoma, e houver esta noite bela, com a terra resplandecente e as árvores, eu fico satisfeito (...). Deixa a humanidade morrer — já é tempo (...). A humanidade não mais encarna a expressão do incompreensível. Ela é uma letra morta (...). Deixe-a desaparecer o mais rápido possível.”⁸³

POSFÁCIO

Em seu livro *The Good Society and Its Discontents* (A boa sociedade e seus descontentamentos), Robert Samuelson mostra que os norte-americanos modernos vivem um estranho paradoxo. Por um lado, a vida material deles melhorou de forma expressiva desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Em 1930, a expectativa de vida média dos homens era 58 anos, e a das mulheres, 61. Já em 1990, a média dos homens passou para 71 anos, e a das mulheres para 79. A renda familiar média em 1940 era dezoito mil dólares, em valores de 1993; em 1990, foi superior a 39 mil dólares. Hoje os Estados Unidos e outras economias industriais crescem em média duas ou três vezes mais que a taxa de crescimento do século XIX. Associado com as vitórias sobre o fascismo na Segunda Guerra Mundial e sobre o comunismo na Guerra Fria, o capitalismo democrático representa um capítulo extraordinariamente bem-sucedido na história da civilização humana.

Por outro lado, nosso pensamento coletivo vai nitidamente de encontro com essa realidade subjacente. Não é mais possível atribuir o que Samuelson chama de “pessimismo injustificado” dos norte-americanos aos acontecimentos traumáticos como Vietnã, Watergate ou o assassinato de John F. Kennedy. Mesmo muito tempo depois de esses acontecimentos terem passado para a história e apesar de a ameaça da iminente destruição nuclear infundida pela Guerra Fria ter enfraquecido, o povo continua desiludido e temeroso em relação ao futuro. Ao se perguntar por que, Samuelson culpou o fracasso de nossa moderna “sociedade de ‘entitlement’ (direitos)” em satisfazer suas expectativas utópicas. “Nosso sentimento global de desapontamento”, conclui ele, “provém

do hiato entre a sociedade que idealizamos e aquela que realmente experimentamos.” Ele faz uma comparação até mesmo com a idade dourada, quando o otimismo e a crença no progresso foram esmagados pelas forças da mudança industrial.¹

Samuelson pode ter razão quando diz que um sentimento de “fracasso e decepção são inevitáveis”, mas ele não é consequência de expectativas frustradas. As razões são mais profundas. A verdade é que desde os anos setenta os norte-americanos vêm vivendo numa cultura de imensa falta de confiança em si mesmos e saturada de pressupostos antiocidentais do pessimismo cultural. O ambientalismo radical que produziu Unabomber é apenas o exemplo mais vivo. Convicções semelhantes estão subentendidas em nossas atitudes em relação ao capitalismo corporativo, com sua visão do *lobby* do fumo, da energia nuclear e da indústria bélica, tudo supostamente equilibrado para explorar, enganar e envenenar o público geral (essas mesmas premissas também dirigiram o debate do NAFTA). O multiculturalismo radical implica sistematicamente que a sociedade norte-americana gera o ódio racial e as desigualdades sociais, enquanto as várias outras ramificações do pessimismo cultural insistem que nossa sociedade é irremediavelmente racista, machista, imperialista, homofóbica, falocêntrica, avarenta e protototalitária; ou antes (para os de direita) corrupta, decadente, frívola, hedonística, apática, moralmente falida e também protototalitária.

De fato, até aquilo que a sociedade moderna faz bem — proporcionar o aumento de riqueza econômica, oportunidades iguais e mobilidade social e geográfica — é sistematicamente desaprovado e difamado por seus beneficiários diretos. Nada disso é novo ou mesmo notável. As manchetes contemporâneas anunciando que a revolução da informática produzirá “duas nações”, uma rica e outra pobre, reproduzem um debate sobre a sociedade industrial que já existe desde a década de 1840. A atual confusão sobre a imigração na América e na Europa somente revisita os temores pessimistas *fin de siècle* de degeneracionistas como Gustave Le Bon e E. A. Ross. Os insucessos notados nos Estados Unidos são os mesmos insucessos atribuídos pelos intelectuais do século XIX à própria civilização industrial. A diferença fundamental é que essas críticas ora estão embutidas no tecido da cultura de massa. Vivemos uma era de pessimismo *pop*, com todos os problemas e limitações que a perspectiva cultural costuma gerar.

O pessimismo contemporâneo não aparece em obras sombrias como *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom, ou *Slouching Toward Gomorrah*,

de Robert Bork. Nós o vemos popularizado em filmes futurísticos como *Mad Max, o vingador do futuro*, *Waterworld* e *Fuga de Nova York*, cujas mensagens implícitas derivam todas de modelos do pessimismo cultural. Eles mostram um futuro no qual os padrões tradicionais de barbárie e civilização são intencionalmente invertidos. A sociedade civil “normal” se tornou repressiva, decadente, sem criatividade e profundamente antinatural: suas tecnologias a deixaram à beira da destruição, se não (como em *O exterminador do futuro* e *Mad Max Z — A caçada continua*) já destruída. Essas pessoas essenciais e bastante vigorosas para lutar contra a maré autodestrutiva da sociedade são retratadas como marginais: criminosos insignificantes, policiais velhacos e vagabundos sociais, a subclasse cultural a quem Nietzsche chamava “os imoralistas”.

O herói moderno dos filmes de ação é (numa expressão favorita de Weimar) “um nômade entre dois mundos”, mundo esse da decadência moderna e da realidade superior que reside além dela. Em geral ele é rude, bruto e caladão, como prova de sua vitalidade incontaminada, ao passo que o vilão invariavelmente fala com pronúncia sofisticada, civilizada. De fato, esses heróis são todos figuras extraídas das páginas de Nietzsche. Sua dinâmica vontade de poder tolhe o desenvolvimento de seu ambiente civilizado corrupto e por fim o destrói. Seus criadores os mostram viris, violentos e usando linguagem obscena como sinais de sua vitalidade, enquanto a sociedade normal se despedaça no caos da quebração de garrafas, explosão de carros e aviões e demolição de prédios.

Os mesmos temas pessimistas persistem no *rock* e na MTV. A escritora e feminista Camille Paglia mostrou as semelhanças sutis entre o dândi aristocrático da Paris dos anos 1830 — o mundo de Gobineau e Gautier — e o astro do *rock* moderno. A verdade é que o nosso astro do *rock bad boy* é descendente direto do rebelde cultural de Baudelaire, que estabelece a própria vitalidade por meio de uma desafiante exibição de decadência. O esteta *fin de siècle*, como o moderno roqueiro, via a sociedade completamente decadente e não merecedora de seu respeito. Todavia o aparato material dessa decadência servia de trampolim para a criatividade artística. De um modo semelhante, músicos como Madonna usam imagens decadentes de sexualidade e sado-masiquismo para gerar um ego vital e antiburguês, enquanto artistas como o apresentador de TV Howard Stern realizam a mesma coisa explorando imagens do grotesco e do perverso. No caso do *gansta rap*,* chegamos a cruzar a

*Ou *rap* do gângster, um estilo musical norte-americano baseado no tripé violência, drogas e armas, e criticado por ser muito rude e agressivo. (N. da T.)

linha do deserto nietzschiano de violência niilista e de uma vitalidade “além do bem e do mal”. Os grupos *heavy metal* neonazistas nos fazem lembrar a afinidade original entre Nietzsche e Gobineau, entre pessimismo cultural e pessimismo racial.

No filme *A última ameaça*, uma personagem diz: “Você está louco.” A outra responde: “É! Não é legal?” Este é o espírito nietzschiano contemporâneo. Contudo hoje temos a sensação de que ele se tornou importuno. Queixas sobre nossa “cultura de massa” degradada e degradante se multiplicam, ainda que quase contra a vontade nossas instituições educacionais e os programas de notícia e de entretenimento estejam sempre voltando a esses mesmos temas. Entre eles não estão apenas sexo e violência como expressões de vitalidade, mas todas as premissas do pessimismo histórico que sustentam o pessimismo cultural: o “fracasso” da moderna democracia, a perda de identidade na sociedade de massa, a ameaça do capitalismo corporativo e o Estado policial computadorizado, os perigos para a vida do excesso de tecnologia e ciência (na indústria e na economia) e da falta delas (na área de medicina e saúde), e uma classe média que “desaparece” continuamente. Das universidades e dos institutos públicos aos *talk-shows*, somos os herdeiros da moderna idéia de decadência em uma de suas estranhas formas.

O pessimismo cultural é a imagem invertida do pessimismo histórico, da mesma maneira que a idéia de decadência é a imagem invertida da idéia de progresso. O pessimista histórico vê as virtudes da civilização sob o ataque de insuperáveis forças maléficas e destrutivas; o pessimismo cultural alega que essas forças formam o processo civilizador desde o princípio. Ao pessimista histórico preocupa o fato de sua sociedade estar a ponto de se destruir; já o pessimista cultural conclui que ela merece ser destruída. O pessimista histórico vê o “desastre na estrela polar”, como declarou Henry Adams; o pessimista cultural olha adiante do desastre, pois acredita que algo melhor nascerá de suas cinzas.

Talvez a característica mais relevante do século XX seja o tremendo surto desse pessimismo cultural não só no campo das idéias, mas diretamente nas arenas política e cultural. Antes da Segunda Guerra Mundial seu caráter político era aquele de extrema direita. Ele obteve a aceitação de figuras como Georges Sorel, que ajudou a inspirar o movimento fascista italiano, e Marcus Garvey, que o imitou. Na França ele estimulou uma série de intelectuais e escritores fascistas que tiveram a oportunidade de pôr suas idéias em prática durante o governo de Vichy. Na Alemanha, naturalmente, ele inspirou “a

revolução da direita” e a ascensão do nacional-socialismo. Escritores como Wyndham Lewis e Ezra Pound e figuras políticas como Oswald Mosley e Gerald L. K. Smith igualmente surgiram nos dois centros de valores liberais civilizados, a Inglaterra e os Estados Unidos. Quando combinado com os imperativos sangrentos do pessimismo racial, o pessimismo cultural ajudou a produzir o pesadelo totalitário da Alemanha nazista.

A Segunda Guerra Mundial e o Holocausto deveriam ter como consequência a derrota do pessimismo cultural, e por um breve período assim pareceu. Houve uma revivificação do interesse pela história ocidental e sua herança humanista. Obras populares como *A história da civilização* de Will e Ariel Durant, *A idéia de liberdade* e *Os usos do passado* de Herbert J. Muller deram aos leitores uma visão altamente positiva da herança artística e intelectual do homem ocidental, enquanto *A ascensão do Ocidente* de William O'Neill reescreveu a história mundial de Toynbee num tom mais novo e otimista. *O mito do Estado* de Ernst Cassirer, *A sociedade aberta e seus inimigos* de Karl Popper, e *A estrada para a servidão* de Frederick von Hayek, todas tentaram mostrar como os europeus modernos haviam mudado das raízes liberais do século XIX para a tirania política. Em *O centro vital*, Arthur Schlesinger Jr. destacou as virtudes da sociedade e da cultura ocidentais liberais que estavam agora sendo atacadas por outra forma de totalitarismo, o comunismo soviético, enquanto *A imaginação liberal* de Lionel Trilling revelou o quanto “a sociedade aberta” depende de um delicado equilíbrio entre as certezas morais convencionais e a dúvida criativa.

Todavia as raízes do pessimismo cultural permaneceram. O existencialismo, o modernismo, o marxismo crítico e vários outros movimentos de vanguarda mantiveram suas premissas protegidas do exame crítico. Depois, a Guerra do Vietnã nos anos sessenta e o mal-estar econômico nos anos setenta exerceram em grande parte o mesmo papel da Primeira Guerra Mundial e da Grande Depressão quatro décadas antes, minando a confiança do povo na sociedade ocidental moderna e em seus valores. O caminho estava aberto para uma nova onda de crítica cultural, emanando desta vez da extrema esquerda. Como seu predecessor, o pessimismo cultural da esquerda argumentava que o Ocidente moderno estava em crise e prestes a se destruir, sugerindo a possibilidade de algo novo para substituí-lo. Como Martin Heidegger anunciara em sua reitoria, em 1933, celebrando a chegada de Hitler: “O começo ainda existe. Ele não está atrás de nós, como algo que existia há muito tempo, mas sim diante de nós.”

Apesar das diferenças políticas, os dois movimentos são mais semelhantes

que diferentes. O marxismo crítico, o multiculturalismo, o pós-modernismo e o ambientalismo radical não só partilham muitos dos mesmos heróis como na “revolução da direita” — Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Martin Heidegger, Arthur Schopenhauer — mas também o mesmo desprezo pelas tradições liberais e racionais da Europa pós-iluminista. Eles rejeitam qualquer noção de progresso social “normal” de acordo com o padrão ocidental. Como os predecessores de direita, eles vêem a crença na autonomia do indivíduo; na posse da propriedade privada como um direito natural fundamental; na ciência e na tecnologia como favoráveis à felicidade humana; e na busca da felicidade como uma atividade essencialmente *racional* — como uma fonte de corrupção, exploração e morte. Se Herbert Marcuse, Tom Morrison, Ronald Takaki, Michel Foucault, Noam Chomsky, Edward Said e Murray Bookchin parecem surpreendentemente novos e radicais para seus admiradores, suas palavras soam muito familiares para outros.

Mas o pessimismo cultural de esquerda também provocou, como vimos, uma inversão admirável dos pólos analíticos. Em vez de imperialismo e militarismo servindo de antídotos para a civilização liberal debilitada, eles são apresentados como expressões normais dela, conforme sugeriu W. E. B. Du Bois. Em vez do homem nórdico branco atuando como portador da vitalidade cultural e racial, são os não-brancos do Terceiro Mundo que agora desempenham essa função. Em vez de ver a tecnologia moderna como a antítese da tradição cultural ariana, autores como Jeremy Rifkin argumentam que ela tem sido seu produto mais característico e sua aliada. Enquanto o pessimismo cultural de direita castigava o degenerado físico e o pervertido sexual como produtos típicos de um “Ocidente em decadência”, o pessimismo cultural de esquerda os valoriza e exalta.

Esta é a face do pessimismo cultural hoje. Sua base primária está, evidentemente, entre intelectuais e o que por vezes chama-se a “classe nova”: professores, estudantes, artistas, escritores e profissionais da mídia. Não se trata de modo algum de um movimento político de massa. Naturalmente, também não o era o pessimismo cultural de direita em suas fases iniciais, quando atraiu a imaginação de intelectuais, artistas, professores universitários e estudantes nas universidades européias na véspera da Primeira Guerra Mundial. Depois, a guerra enfraqueceu a autoconfiança de seus oponentes e proporcionou à direita a oportunidade de adaptar a política à própria imagem radical, por meio de organizações fascistas. Já podemos ver algo do lado obscuro do atual pessimismo cultural como movimento de massa no afrocentrismo — que levou

à violenta repercussão de liberais reacionários como Arthur Schlesinger Jr. em *The Disuniting of America* (A desunião da América). Observamos isso nas atividades do ambientalismo radical, como Unabomber e os ecoguerreiros do Earth First! que os ambientalistas mais “moderados”, como Murray Bookchin, caracterizam de “ecofascistas”.

Isso não quer dizer que esses movimentos representem o mesmo perigo que o fascismo ou o nazismo. Fazer *aquele* tipo de previsão naturalmente iria levar à mesma cilada em que decadentistas e outros alarmistas acabam caindo. Mas deveria nos fazer lembrar de um ponto relevante: o pessimista cultural usa o pessimista histórico para conquistar uma posição segura na cultura popular. Sem a visão sombria de Jacob Burckhardt do futuro europeu, o vitalismo niilista de Nietzsche pareceria absurdo. Sem um Oswald Spengler que declarasse o Ocidente burguês extinto, a revolução alemã da direita perderia seu senso de inevitabilidade histórica. Quando um Arnold Toynbee, um Paul Kennedy, um Kevin Phillips ou um Robert Bork escrevem solenemente o epitáfio de nossa civilização, os pessimistas culturais se reúnem no velório para celebrar.

Podemos então concluir que alguém receoso quanto à direção da sociedade moderna deveria manter-se em silêncio ou que tais receios são simulados ou ilusórios? Por certo, não. Os efeitos da rápida industrialização no século XIX eram de fato profundamente demolidores e causaram dor a inúmeras pessoas. Com certeza os sobreviventes da Primeira Guerra Mundial tiveram o direito de se sentir abalados pelas experiências nas frentes de batalha e de perguntar se a sociedade que os enviou para lá merecia sua lealdade. O Holocausto e as inúmeras pessoas, importantes ou não, que o cometeram ou que pelo menos permitiram que ele acontecesse podem fazer a expressão “civilização européia” calar em nossos lábios.

É legítimo lamentar certas tendências e certos avanços em qualquer sociedade, considerando-os malignos ou destrutivos. Contudo é totalmente diferente extrair ou permitir que seja extraído um quadro que sugira que esses problemas possuam uma causa tão profundamente arraigada a ponto de serem insolúveis. Ou ainda que eles apresentem implicações tais que apenas uma drástica revisão da sociedade ou da cultura *como um todo* pode corrigi-los. Mas foi justamente isso que inúmeros intelectuais do Ocidente fizeram no fim do século XIX e de novo no século seguinte. É essa a premissa — de que a moderna civilização ocidental funciona como um todo e que seus problemas requerem soluções holísticas — que reside na essência da persuasão pessimista e de seu complemento otimista, a crença cega no progresso.

O século XIX entregou-se à idéia de que as sociedades formam todos sistemáticos nos quais cada parte executa alguma função ou operação útil. Filósofos, sociólogos e historiadores trataram as sociedades em termos mecânicos ou orgânicos: elas funcionavam como uma máquina ou um organismo vivo ou (como no caso de Herbert Spencer) ambos. O grupo social era mais do que uma agregação de indivíduos; os grupos sociais, a nação ou a civilização possuíam uma existência própria, com seu próprio ciclo vital, e eram governados por suas próprias leis. As leis do desenvolvimento e das mudanças sociais eram análogas às leis físicas que regiam os corpos materiais, possibilitando falar em “ciências sociais” ou *sciences humaines*.

Esses pressupostos deterministas incentivaram o surgimento de inúmeros métodos grandiosos para compreender a história, dos quais o marxismo é só o exemplo mais notório. Todo acontecimento, passado, presente e futuro, desempenhava um papel definido dentro de um todo maior que se desenvolvia de acordo com suas próprias regras, à parte das aspirações e inclinações dos indivíduos.² Portanto, a Primeira Guerra Mundial e a Grande Depressão não existiram isoladamente e tiveram causas distintas: elas surgiram do equilíbrio das relações dentro do todo sistemático, como “a crise do capitalismo tardio” ou “a agonia do fim do imperialismo” europeu. Da mesma forma, presumia-se que os aspectos da vida social como a cultura popular, as atividades intelectuais e artísticas e as atitudes morais refletiam a saúde maior da totalidade. Termos como “saúde”, “crescimento” e “mal-estar” aplicados à sociedade e à civilização — até mesmo a noção de “crise” ou a temperatura corporal média — refletiam esse mesmo preconceito organicista.

Foi essa visão holística da sociedade que a tradição decadentista herdou e explorou. Ela encorajava o uso de metáforas como “parasita”, “doença” e “câncer” para descrever as mudanças indesejáveis no tecido social. Todas sustentavam os conceitos do vitalismo romântico e do pessimismo racial, desde as idéias de Gobineau e Nietzsche àquelas do afrocentrismo, além do pessimismo cultural contemporâneo, o existencialismo de Sartre, a filosofia do Ser de Heidegger, a análise da vontade de poder de Foucault e a observação do Ocidente totalizante de Edward Said, tudo partia da premissa de que a sociedade ocidental moderna formava um todo interligado ou um processo total, que não pode ser entendido ou atacado em parte mas apenas por meio de uma “fratura” radical.

O ecopessimista usa o mesmo pressuposto com respeito à biosfera: a abordagem orgânica e holística é a chave para a visão ecológica radical do homem

e da natureza. Nessa mesma linha, o multiculturalismo se tornou um abrigo para todo tipo de determinismo histórico do século XIX. A idéia de que grupos sociais não são uma agregação de seus membros, e que “temos que estudar a história do grupo [social], suas tradições e suas instituições, se pretendemos entendê-lo e explicá-lo como é agora”, já sustentara a história nacionalista romântica e as histórias universais da civilização de Hegel a Toynbee.³ Agora ela se transformou num dogma entre feministas, proponentes do estudo afro-americano e outras identidades de grupo minoritárias. Sem essa visão, de fato, boa parte do programa multiculturalista iria desmoronar sob o próprio peso.

Desse modo, nossos radicais e ditos progressistas contemporâneos não vêm a ser tão progressistas assim. Os Unabombers, Albert Gores, Cornel Wests, Noam Chomskys, Toni Morrisons e Edward Saids são de fato regressos de uma visão século XIX da sociedade na qual o Ocidente moderno é um todo predefinido criado pelas forças impessoais de raça, classe, sexo e nação. Uma visão alternativa da sociedade e da ação social, uma das raízes do Iluminismo e uma tradição humanista anterior, não está muito em evidência hoje em dia.

O objetivo fundamental deste livro foi tratar da idéia de decadência da civilização e do surgimento do pessimismo cultural. Mas de certo modo, por ironia, ele também veio a ser uma história de outro tipo de decadência — o declínio da imagem humanista liberal do homem e da sociedade, de sua moral e seus valores, diante de seus vários oponentes. Decadência talvez não fosse o melhor termo. Uma metáfora melhor poderia ser a de um majestoso cântico de encerramento: enquanto os brilhantes expoentes da tradição ocidental liberal iam um a um abandonando o palco, os eugenistas, racistas e pessimistas raciais, fascistas, modernistas e multiculturalistas iam tomando conta.

As tradições mais antigas envolvem muito mais do que apenas uma cega confiança no desenvolvimento e na superioridade da civilização ocidental acima de qualquer alternativa. O humanista liberal reconhece que a sociedade civil, como todas as instituições humanas, foi construída intencionalmente para satisfazer vários propósitos, propósitos esses necessariamente preenchidos por indivíduos que agem em conjunto. Raça, classe e sexo de fato não determinam a direção da sociedade e da história; eles agem na superfície das coisas. As verdadeiras forças da mudança residem nas escolhas que fazemos enquanto indivíduos, as ações que essas mudanças estimulam e suas conseqüências para o outro. O produto mais característico da tradição humanista ocidental é o indivíduo livre e autônomo — que também é o pior inimigo do pessimista cultural.

O pessimista cultural sempre defronta a “volatilidade” das instituições ocidentais — o capitalismo, a tecnologia, a democracia, os preceitos básicos da lei e da moralidade — com frustração. Como pode um monólito opressivo, artificial e fraudulento tão nitidamente fadado ao fracasso continuar prosperando e até mesmo ampliando sua influência? Apesar dessa volatilidade, e de sua contínua atração, essas instituições estão muito relacionadas com o preconceito individualista operando como fonte de força e não de fraqueza. O humanismo supõe que, já que as pessoas geram os conflitos e problemas na sociedade, elas também podem solucioná-los, e se concentra em suprir as pessoas com ferramentas materiais, morais e culturais para que possam fazê-lo.

Como Tocqueville comentou a Gobineau depois de ler o *Ensaio sobre a desigualdade*.

Sim, por vezes me desanimo com o gênero humano. Quem não se desanima (...) Eu sempre disse que é mais difícil estabilizar e manter a liberdade em nossas novas sociedades democráticas do que em certas sociedades aristocráticas do passado. Mas nunca ousei pensar que é impossível. E oro a Deus para que Ele não me inspire com a idéia de que alguém possa deixar de tentar.⁴

O liberalismo de Tocqueville no século XIX era de certo modo o auge dessa tradição humanista. Inegavelmente, ela gerou suas próprias formas de ortodoxia e presunção, que levaram a uma reação violenta. O que Tocqueville já percebia em 1853 nas idéias de Gobineau veio agora a ocorrer em grande parte. O pessimismo moderno fez mais que apenas contrabalançar o otimismo excessivo em relação ao futuro; ele conseguiu fazer naufragar nossa crença na própria idéia de civilização. Nosso verdadeiro problema não é que nossa cultura popular esteja cheia de conceitos obscenos ou triviais, mas que ninguém parece capaz de apresentar as bases intelectuais necessárias para uma alternativa.

No fim, todo o debate sobre “o declínio do Ocidente” nos apresenta um falso conjunto de escolhas. A alternativa do pessimismo histórico sobre o futuro da sociedade moderna não é uma pretensão otimista; são lados opostos da mesma visão holística. A alternativa do pessimismo cultural não é uma megatendência tipo “terceira onda” ou outra aventura futuroológica de autores como Warren Wagar e Alvin Toffler. A visão liberal clássica nasceu justamente porque seus partidários reconheceram os perigos de insistir que os indivíduos só têm significado se forem parte de um todo maior. Antes, esse modelo

holístico-orgânico havia sido “a grande cadeia do ser”, no qual a situação de uma pessoa era designada por Deus e a natureza e reforçada pela autoridade política. Os pensadores do Iluminismo se rebelaram contra esse tipo de determinismo social; John Locke definiu como uma forma de tirania a posição de “estar sob a determinação de outro que não ele mesmo” sem o consentimento do indivíduo. Uma das grandes bênçãos do processo civilizador, concluiu o Iluminismo, é aquela que eleva os seres humanos acima da condição servil alertando-os sobre seus direitos, interesses e poderes individuais como também livre de paixões e medos irracionais.⁵

A Idade Média conferiu esse extraordinário poder de dirigir o destino do indivíduo a Deus e Seus representantes na terra — os papas e os reis; o século XIX o conferiu antes à história, primeiro como progresso depois como decadência. O Iluminismo, entretanto, fez a pergunta realmente revolucionária: e se a sociedade não for um organismo com um curso e uma existência predeterminados, mas constituída de organismos individuais, cada um com poder para mais ou menos traçar o próprio destino? Então o futuro da sociedade não é produto de alguma lei inevitável do progresso, ou da decrepitude; ele é o que os membros da sociedade decidem fazer dele. De uma vez, o *anakuklosis* está quebrado e o ciclo de desilusão e desespero desfeito — não lá fora no mundo, mas onde ele realmente existe, no pensamento dos seres humanos.

*

“Um estudo fascinante — e perturbador —, que certamente exigirá respostas daqueles que acreditam piamente na idéia de progresso.”

Kirkus Reviews

“Herman nos leva por teorias impetuosas com grande ousadia e erudição, um guia estimulante e vigoroso pelo lamaçal da desesperança.”

Publishers Weekly

ISBN 85-01-05052-0



9

788501 050526

05052/6

Design de capa: Ana Sofia Mariz
sobre detalhes de pinturas de Frida Kahlo

Arthur
Herman

A IDÉIA DE
DECADÊNCIA
NA HISTÓRIA
OCIDENTAL

